PAUL KÖNIG

Gonzague de Reynold

Die föderalistischen Grundlagen seines europäischen Gedankens

VERLAG P. G. KELLER - WINTERTHUR 1960

PAUL KÖNIG

Gonzague de Reynold

Die föderalistischen Grundlagen seines europäischen Gedankens

KATHOLISCHE AKADEMIKER
ZÜRICH
BIBLIOTHEK

VERLAG P. G. KELLER - WINTERTHUR 1960

ausgeschieden

GONZAGUE DE REYNOLD
AUF SEINEN ACHTZIGSTEN GEBURTSTAG
AM 15. JULI 1960 ZUGEEIGNET

Vorwort

Wie stehen wir als Schweizer zu den europäischen Fragen der Gegenwart? Gibt es einen europäischen Gedanken, der auf schweizerischen und föderalistischen Grundlagen gewachsen, uns heute die notwendige Orientierung bietet? Es geht dabei weniger um konkrete Pläne einer schweizerischen Beteiligung an europäischen Organisationen als um einen weiteren geistigen Horizont, der geschichtliche Interessen im weitesten Sinn umfasst, alle Aspekte der schweizerischen wie der europäischen Geschichte einschliesst. Es geht um eine nationale und übernationale, im besten Sinn europäische Erziehung, ja Erneuerung schweizerischen Geistes, wie sie das Erbe der edelsten schweizerischen Geister von jeher war und auch in dieser Zeit eine dringende Notwendigkeit darstellt.

Wer sich in der heutigen Stunde um den europäischen Gedanken bemüht, steht vor einer fast unabsehbaren Diskussion. Das humanistische Geistesleben setzt seit einigen Jahrhunderten den Begriff Europa überall voraus und hat ihn zu einem umfassenden Kriterium ausgestaltet[1]. Um so eingehender und dringender darf deshalb gefragt werden nach den volkstümlichen und weiteren geschichtlichen Grundlagen für die Hauptträger eines europäischen Gedankens. In dieser Arbeit beschränken wir uns auf die schweizerischen föderalistischen Grundlagen eines europäischen Denkens und Sehens, wie es uns im Werk des schweizerischen Kulturhistorikers Gonzague de Reynold beeindruckt hat. Zugleich mussten wir in dieser Arbeit darauf achten, was sich ein schweizerisches katholisches Denken an europäischer Einsicht zugeeignet hat, was es für die schweizerische wie die europäische Überlieferung getan hat.

Warum aber wandten wir uns Gonzague de Reynold und seinem Werk zu? Weil er der vielleicht gebildetste Träger einer

---

1) Darüber, wie der alte Begriff der Christenheit sich in den neuzeitlichen Begriff Europa verwandelt hat, cf. Etienne Gilson, Les Métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain 1952.

solchen europäischen Aufgeschlossenheit schweizerischen Geistes ist. Weil er innerhalb der ältesten familiären Kontinuitäten, auf dem Hintergrund der alten Innerschweiz, aber auch als Spross schweizerischer Adliger in französischen Diensten, die Stimme, ja das Wort seiner Herkunft wurde. Weil er als Katholik, der das Anliegen der Christenheit, aber auch des Christentums in der Schweiz verfocht, als Historiker mit weitesten Interessen und als Künstler und Dichter eine neue Synthese schweizerischen Geistes vollzog. Die Weise, wie sich Gonzague de Reynold, als Schweizer, der Geschichte Europas aufschloss, ist beispielhaft.

Es kann hier aber nicht darum gehen, den europäischen Gedanken der Gegenwart oder der Vergangenheit ins Auge zu fassen, obwohl er als lebendig fragende Wirklichkeit überall vorausgesetzt wird und mitspielt. Es kann auch nicht darum gehen, den europäischen Gedanken Gonzague de Reynolds als solchen hier darzustellen. Wir müssen uns darauf beschränken, zu zeigen, wie ein europäischer Gedanke auf schweizerischen föderalistischen Grundlagen bei ihm möglich geworden ist. Um diese Voraussetzungen ist es uns hier zu tun. Zugleich erhofften wir aber von dieser Arbeit eine Antwort auf die von uns als dringlich empfundene Frage nach einer nationalen wie übernationalen schweizerischen Erziehung.

Wer sich wissenschaftlich um das Oeuvre des schweizerischen Kulturhistorikers Gonzague de Reynold bemüht, steht zunächst vor einem höchst umfangreichen, fast überwältigenden Schrifttum. Da es bis heute eine Darstellung von Reynolds Werk nicht gibt, so mussten alle Möglichkeiten hier selbständig ins Auge gefasst werden. Wir konnten weder daran denken, den Kulturhistoriker Gonzague de Reynold biographisch zu erfassen, noch andererseits sein Oeuvre literaturhistorisch und im speziellen historiographisch auszudeuten. Anhand eines beherrschenden Gedankens mussten wir uns das Oeuvre Reynolds vergegenwärtigen, um es so zugänglich zu machen. Ein solcher Gesichtspunkt ist der europäische Gedanke.

Wer der europäischen Spannweite einmal innegeworden ist — schon in den ersten literaturhistorischen Werken Reynolds, dann intensiviert in seinen grösseren Beiträgen zur Schweizer Geschichte und in seinen föderalistischen Schriften, endgültig ausgestaltet und ausgereift in seiner monumentalen *Formation de l'Europe*[2] —, der wird auch in dieser Fragestellung den zentralen Gehalt von Reynolds Oeuvre treffen. Sein Schweizertum war ja immer viel mehr als ein nationales: es war universal, katholisch, es lebte aus den abendländischen Bezügen der alten Eidgenossenschaft. Sein Europäertum war nichts anderes als die geistige Realisierung solcher Verwurzelung und solchen Standes. Es war eine geistige Anwendung, eine geistige Konsequenz grösstmöglicher Offenheit im Eidgenössischen.

Nun ist es nicht leicht, zu sagen, wo eine wissenschaftliche Arbeit einsetzen muss bei einem so weitverzweigten, weitausladenden Werk. Wieweit war es selber von seinem föderalistischen Kern her eigentlich zu erfassen — wieweit wäre andererseits sein Gewicht auf der Ebene der europäischen Geschichtsschreibung zu wägen gewesen? Dafür hätte es einer Besinnung über das Wesen der europäischen Geschichtsschreibung bedurft, einer Kenntnis derselben, ja auch einer Vergewisserung der weitesten Forschungsgebiete und ihrer Ergebnisse, die dem Anfänger nicht zur Verfügung standen. Er musste deshalb, indem er anhand der Reynoldschen Schriften ihrer Hauptintention folgte, den Raum und den Rang ihres Gehaltes in dessen Eigen-Substanz zu ermessen suchen. So wäre denn die Hauptrichtung des Reynoldschen Oeuvres ins Auge gefasst, ohne allerdings dessen späteste und reifste Ergebnisse schon zu deuten: sie erhalten nur Platz in der ihnen entsprechenden geistigen Lebensbahn ihres Verfassers.

In unserer Arbeit über die föderalistischen Grundlagen des europäischen Gedankens Gonzague de Reynolds mussten wir

---

2) G. de Reynold, La Formation de l'Europe, Bd. I—IV, Freiburg 1944—1945, Bd. V—VIII, Paris 1949—57.

uns der „traditionellen Methode“ [3] bedienen: das heisst, mehr als den individuellen, den kollektiv-geschichtlichen Aspekt dieses Werkes, seinen Hintergrund in Erfahrung zu bringen. So treten am Anfang unserer Arbeit die Eltern Reynolds allein und kurz skizziert auf vor einem Hintergrund, der mehrmals in der Folge — was die mütterliche Genealogie sowie die Geschlechterfolge der de Reynold angeht — erscheint. Die traditionelle Methode kann es nicht bei einem individuellen Fazit, etwa der Erbfaktoren bewenden lassen, sie ist nicht psychologisch, sondern geschichtlich in einem weiteren Sinn. Den geschichtlichen Raum, in dem einer atmet, sein Land und seine Geschichte soll sie illustrieren. Sie muss die überindividuellen Verkörperungen einer geistigen Einstellung auf dem Grund eines Volkes herausheben, indem sie die konstituierenden Geister desselben ins Auge fasst: für de Reynold und seinen Volkshintergrund Matthäus Schiner und Niklaus von Flüe. Das alles setzt aber einen Raum von Bezügen und Pietät voraus, der über den Einzelnen weit hinausgeht. Dass es um eine gemeinschaftsbildende und zusammenhaltende Atmosphäre geht, musste uns am Schluss unserer Arbeit in dem Kapitel „L'Ame de Fribourg und Bruder Klaus“ bewusst werden. Insoweit darf sich die traditionelle Methode erlauben, das Wiederkehrende, die Konstanten eines geschichtlichen Raumes in einem lebendigen Wechsel und Kontrast herbeizuziehen.

Das Ziel einer Arbeit, die sich der traditionellen Methode bedient, muss nicht zuletzt sein, bei Anlass eines weitausgreifenden Schrifttums, dasselbe auf wenige, gestaltete Aspekte des geschichtlichen Menschen — inwieweit der Mensch der Geschichte darin wirklich erfasst ist — zurückzuführen. Darum ging es uns in dem Kapitel „Einige föderalistisch-historische Leitgedanken“. Um die Ganzheit muss es dieser Methode zu tun sein, sie selber ist föderalistisch. Sie zeigt, wo sie ein Schrifttum zu beleuchten hat, dasselbe nie allein in seinem

Stifter-Bibliothek, Salzburg 1954.

3) Cf. Walter Heinrich, Über die traditionelle Methode, Bd. 33 der

literarischen oder biographischen Aspekt, sondern in der geschichtlichen Verbindung aller personalen Voraussetzungen, soweit Glaube, Geschichte, Familie eben den Menschen immer noch zu prägen und zu halten vermögen. Wer nun immer die föderalistischen Grundlagen eines Gedankens herausarbeitet, steht in einem umfassenden, nicht nur geistesgeschichtlichen, sondern historischen Bezug, da er sich in der Welt des genossenschaftlichen und genossenschaftsrechtlichen Gedankens und seiner mannigfaltigen sozialen und politischen Kontinuitäten aufhält [4].

Bei der Niederschrift der vorliegenden Arbeit verdanke ich dem Gespräch des unvergesslichen Herrn Prof. Max Huber-Escher, des reformierten Freundes G. de Reynolds viel. Auch Herrn Prof. Leopold Zieglers unvergesslichem Gespräch verdanke ich viel und — last not least — demjenigen Herrn Prof. G. de Reynolds selber in seiner schönen Spontaneität.

Guten Rat verdanke ich auch Herrn Prof. Carl J. Burckhardt, Herrn Prof. Wolfram von den Steinen, von der Universität Basel, und Herrn Privat-Dozent Dr. François Jost, von der Universität Freiburg im Üchtland.

Möge die vorliegende Studie geeignet sein, von Zürich nach Freiburg, von der reformierten zur katholischen Schweiz eine neue Brücke zu schlagen. Möge es ihr vergönnt sein, von einem konservativ-aufbauenden freisinnigen Geschichtsdenken her den Weg zu ebnen helfen für eine Begegnung mit einem hervorragenden katholischen Träger des Kontinuitätsgedankens. Möge es in der Schweiz dereinst eine gemeinsame und gute Front der Überlieferung geben: dass die *Neue Schweiz* sich vor der *Alten Schweiz* nicht zu schämen braucht. Dass die *Christlich-Sozialen* beider Konfessionen, vereint mit den *Bürgern und Bauern* sich vor den Wagen des Fortschritts spannen und staatliche Autorität und Intervention zum Besten, d. h. zum gemeinsamen Wohl gebrauchen.

---

4) Cf. Otto Gierke, Das Wesen der menschlichen Verbände, Leipzig 1902, und sein grundlegendes Werk, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Berlin 1868 bis 1913, Bde. I—IV.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V
Biographische Tafel XIII
Bibliographie XIV

Erster Teil

Voraussetzungen

I. Ein neuer Ansatz in der katholischen Sozialphilosophie 1
II. Das Transparent der alten Schweizergeschichte 3
III. Ursprung, Erziehung und Selbsterziehung 6

Zweiter Teil

G. de Reynold als Literatur-Historiker

IV. Histoire Littéraire de la Suisse au XVIII^e Siècle 13
V. G. de Reynold und die schweizerische Geistesgeschichte 18
VI. G. de Reynold und die Tainesche Milieutheorie 27

Dritter Teil

G. de Reynold als Kultur-Historiker

VII. Landschaft, Städte, Völker 34
VIII. G. de Reynold und das Saint-Empire Romain-Germanique .. 38
IX. Zur Reichsmetaphysik 46
X. G. de Reynold als Kulturpolitiker 55
XI. Die europäische Aufgabe der Schweiz 66

Vierter Teil

Einige föderalistisch-historische Leitgedanken

XII. Einige föderalistisch-historische Leitgedanken 72

Fünfter Teil

Rückbeziehungen

XIII. G. de Reynold, sein geschichtlicher Hintergrund und seine Festspiele 89
XIV. L'Ame de Fribourg und Bruder Klaus 92

Schluss 97

Biographische Tafel

Gonzague de Reynolds

1. Geboren am 15. Juli 1880 in Cressier ob Murten.
2. 1891 Eintritt ins Collège Saint-Michel in Freiburg.
3. Bachelier ès lettres 1899.
4. Herbst 1899 bis Sommer 1901 Studien in Paris an der Sorbonne und am Institut Catholique.
5. 1901 bis 1903 Studien an der Universität Freiburg im Breisgau.
6. 1904 Rückkehr nach Freiburg; gründet mit Ramuz und einigen andern zusammen die Zeitschrift *Voile latine.*
7. 1905 Heirat mit Marie-Louise de Reding-Biberegg.
8. 1907 Aufenthalt in Florenz.
9. 1909 Doktorat an der Sorbonne.
10. 1909/12 Veröffentlichung der zweibändigen *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle.*
11. 1910 bis 1915 Privatdozent an der Universität Genf.
12. 1912 gründet er mit Alexis François die Neue Helvetische Gesellschaft.
13. Herbst 1914 bis Frühling 1916 Major in Zivil beim Generalstab der Schweizerischen Armee, und Aufbau der Organisation *„Heer und Haus".*
14. Während der Kriegszeit entstehen und erscheinen die *Cités et pays suisses.*
15. Herbst 1915 Berufung als Ordinarius an die Universität Bern, wo er bis 1932 über französische Literatur liest.
16. 1918—1919 Errichtung des Auslandsekretariats der N. H. G.
17. Mai 1922 vom Völkerbundsrat als Mitglied der *Commission internationale de Coopération Intellectuelle* gewählt, als deren „rapporteur général" er bis 1938 jedes Jahr wieder bestätigt wird.
18. Missionen im Vatikan, in Belgien und Holland 1923, das Jahr darauf in Österreich und Polen.
19. Seit 1924 Mitglied des Exekutivausschusses der *Coopération Intellectuelle* und des Direktionsrates des internationalen Instituts der *C. I.* in Paris, dessen Plan er entworfen hatte.
20. 1925 Mitglied des internationalen Komitees der *Eucharistischen Kongresse.*
21. 1926 Nachfolger Georges de Montenachs als Präsident der *Union catholique d'études internationales.*
22. Präsident des Kongresses der Union catholique in Wien, dann in Warschau. Präsidiert den Congrès international des Arts populaires in Prag.

23. Wird bei der Gründung des Institut international du Cinématographe éducatif in Rom Mitglied des Administrationsrates.
24. 16. Juni 1929 zum korrespondierenden Mitglied der Académie des Sciences morales et politiques des Institut de France ernannt.
25. 1929 *La Démocratie et la Suisse.*
26. 1932 zum Professor für moderne Zivilisation an der Universität Freiburg ernannt, wo er bis 1950 liest.
27. 1934 *L'Europe tragique.*
28. 1935 Mission in Portugal.
29. *Conscience de la Suisse,* 1938. Im selben Jahr erster Empfänger des portugiesischen Camoës-Preises für sein Portugalbuch, das zwei Jahre zuvor publiziert wurde.
30. 1939 Mitglied des Rates der Stiftung *Pro Helvetia.* Mission in Belgien.
31. 1940 Mission in Rom.
32. 1941 endgültige Fassung der dramatischen Trilogie *La Cité sur la Montagne.*
33. 1944—1945 erste vier Bände von *La Formation de l'Europe:* I. *Qu'est-ce que l'Europe?;* II. *Le monde grec et sa pensée;* III. *L'hellénisme et le génie européen;* IV. *L'empire romain.*
34. 1949 Vortragsreise nach Südamerika.
35. 1949—1957 letzte vier Bände von *La Formation de l'Europe:* V. *Le monde barbare;* 1. *Les Celtes;* VI. *Le monde barbare;* 2. *Les Germains;* VII. *Le monde russe;* VIII. *Le toit chrétien.*
36. Reynold ist Träger mancher internationalen Ehrungen, korrespondierendes Mitglied verschiedener Akademien, so auch der Académie Royale de Belgique. Seine *Formation de l'Europe* hat im ganzen lateinischen Sprachkreis grosses Ansehen gewonnen, eine spanische Übersetzung erscheint seit 1947.
37. 1955 bekommt Reynold zur Feier seines 75. Geburtstages die von François Jost betreute Festschrift *Etudes et Témoignages,* in der ein rundes Hundert gehaltvoller Bekenntnisse führender Männer aus Mittel- und Westeuropa, aus Spanien und Portugal, aus Südamerika und auch Kanada vereint sind.
38. 1959 Reynold wirkt mit bei der Gründung eines Studienzentums für burgundische Geschichte.

Bibliographie

A. Werke G. de Reynolds

L'Age d'or. Poésies d'enfance. Editions de la Montagne. Genève 1899 (épuisé).

Au pays des aïeux. Poème descriptif et romanesque. Préface d'Edouard Rod. Eggimann. Genève 1902 (épuisé).

Jean-Jacques Rousseau et ses contradicteurs. Du premier discours à l'Inégalité. Fribourg. Ed. Revue de Fribourg, 1904 (épuisé).

Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle. T. I. Le doyen Bridel et les origines de la littérature romande. Lausanne, Bridel, 1909, Thèse de la Sorbonne (épuisé); T. II. Bodmer et l'Ecole suisse: Bodmer et Breitinger, Haller, Gessner, Lavater, Sulzer, J.-G. de Salis, Jean de Müller, etc. Lausanne, Bridel, 1912 (quelques volumes encore en vente chez Payot, Lausanne et Paris, ouvrage publié sous les auspices du Haut Conseil d'Etat de la République et canton de Fribourg.

Contes et légendes de la Suisse heroïque. Illustration de Bille. Lausanne, Payot, 1913; nouv. éd. 1920; éd. définitive, 1937. Prix d'honneur de la Fondation Schiller suisse, nouv. éd. 1947, avec bois de A. Matthey.

Cités et Pays suisses. Première série: Suisse romande, Berne, Tessin, Saint-Gothard, Grisons. Lausanne, Payot, 1914. Rééd. 1937. Deuxième série: Valais, Berne, Soleure, Argovie. Lausanne, Payot, 1918. Rééd. 1937. Troisième et dernière série: Suisse centrale et orientale. Lausanne, Payot, 1920. Prix d'honneur de la Fondation Schiller suisse. Ed. déf. illus., 1948.

Les bannières flammées. Poèmes. Lausanne, Payot, 1915.

Deux conférences. La Suisse romande; L'unité de la Suisse. Zurich, Rascher, 1915.

Soldat und Bürger. Ein Beitrag zur nationalen Erziehung des Schweizers. Préface du Général Wille; en collaboration avec Robert Faesi et Charles Gos. Zurich, Schulthess, 1916.

Evolution de la Suisse. Tableau synoptique. Lausanne. „Art et Science", 1916 (épuisé).

Les lacs. Poèmes en prose. Ed. de luxe ill. par H. Bing. Genève, Georg, 1917.

Notre histoire. Album avec 16 planches en couleurs de J. Courvoisier. Genève, Sonor, 1919.

La gloire qui chante. Poème dramatique, joué par des soldats suisses, avec la collaboration musicale d'Emile Lauber. Lausanne, Spes, 1919. Nouvelles éditions, 1932 et 1940. Ouvrage couronné par le Haut Conseil fédéral. Prix Binet.

Charles Baudelaire. Avec portrait. Genève, Georg et Paris, Crès 1920 (épuisé).

La cité sur la montagne. Trilogie, avec la collaboration musicale de J. et E. Lauber. Lausanne, Spes, 1932. Version nouv., 1941.

Fribourg. Collection „Les Villes suisses". Genève, Boissonas, 1922.

La Suisse une et diverse. Fribourg, Fragnière, 1923 (épuisé).

Le cardinal Schiner. Genève, Boissonas, 1923 (épuisé).

L'âge de fer. Poèmes. Paris, Le Divan, 1924 (épuisé).

Morat. Jeu commémoratif en cinq actes (450^e anniversaire de la bataille de Morat). Avec la collaboration musicale de l'abbé J. Bovet. Fribourg, Fragnière, 2^e mille, 1926 (épuisé).

La démocratie et la Suisse. Berne et Bienne. Editions du Chandelier, 1929. Ed. déf., 1934.

Le génie de Berne. Collection „Les Cahiers romands". Lausanne, Payot, 1929 (épuisé).

Conquête du Nord. Poèmes. Ed. de la N. R. F. Paris 1931.

Fribourg. Illustrations de E. Fay. Fribourg, Fragnière, 1931.

L'Europe tragique. Discours fait à l'académie des Sciences de Lisbonne. Biblioteca de Altos Estudos. Lisbonne 1935.

Le génie de Berne et l'âme de Fribourg. Réunion de *Le génie de Berne* et de *Fribourg.* Lausanne, Payot, 1935.

Die Schweiz im Kampf um ihre Existenz. Lucerne. Vita-Nova Verlag, 1934.

Portugal. Paris, Spes, 1936. Premier grand prix Camoëns, 1938 (épuisé).

Conscience de la Suisse. (Billets à ces Messieurs de Berne.) Ed. de la Baconnière, 1938, Neuchâtel. Ed. déf. contenant un résumé analytique, 1939.

Défense et illustration de l'esprit suisse. Ed. de la Baconnière. Neuchâtel 1939 (épuisé).

D'où vient l'Allemagne? Paris, Plon, 1939, 8e mille, 1940. Ed. canad. Montréal 1944.

Grandeur le la Suisse. Ed. de la Baconnière. Neuchâtel 1940. Ed. illust. pour la Société suisse des bibliophiles par Charles Clément. Berne 1940.

Le grand théâtre du monde de Calderon. Adaptation française pour les représentations d'Einsiedeln. Ed. du Chandelier, Bienne 1941.

Qu'est-ce que l'Europe? Egloff. Fribourg 1941 (épuisé).

La Suisse de toujours et les événements d'aujourd'hui. Ed. par la Ligue du Gothard. Zurich 1941.

Dialogue au seuil de la Maison. Poème. Hors commerce. Lausanne, Roth, 1941.

Impressions d'Amérique (Argentine, Uruguay, Brésil). Lausanne, Marguerat, 1950.

Prières. Ed. de la Luf. Fribourg 1942.

Cercles concentriques. Etudes et morceaux sur la Suisse. Ed. du Chandelier. Bienne 1943.

Speculum mundi dans trois chefs-d'œuvre de l'art suisse à Fribourg. Les rétables de l'église des Cordeliers. Ed. Ars Helvetica. Zurich 1943.

Le XVIIe siècle: le classique et le baroque. Ed. de l'Arbre. Montréal 1944 (épuisé).

Conditions politiques et historiques de la paix, dans les „Cahiers de la Nouvelle Alliance". Les Presses de Belgique, Bruxelles 1945.

Fribourg, avec 77 photos inédites de B. Rast. Ed. Marguerat, Lausanne 1946.

Image de la Suisse. Zurich 1934. Nouv. éd. revue et augmentée. Ed. par la Société anonyme pour les entreprises de papier, à l'occasion de son 25e anniversaire. La Maison du Papier. Zurich 1953.

La Formation de l'Europe:

I: *Qu'est-ce que l'Europe?* Egloff (Luf.) Fribourg 1944.
II: *Le monde grec et sa pensée.* Egloff (Luf.) Fribourg 1944.
III: *L'hellénisme et le génie européen.* Egloff (Luf.) Fribourg 1944.
IV: *L'empire romain.* Egloff (Luf.) Fribourg et Paris 1945.
V: *Le monde barbare:* I. Les Celtes. Luf-Egloff. Paris 1949.
VI: *Le monde barbare:* II. Les Germains. Plon, Paris 1953.
VII: *Le monde russe.* Luf-Plon. Paris 1950 (épuisé).

VIII: *Le toit chrétien.* Plon, Paris 1957.
Fribourg et le monde. Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1957.
Le chant d'une vie. Poèmes choisis (1897—1941). Editions universitaires. Fribourg 1957.

Deutsche Übersetzungen

Werdegang der Schweiz, trad. d'*Evolution de la Suisse,* par Hans Fischer. Lausanne, „Art et Science", 1916.
Vom Geiste und Wesen Berns, trad. de *Le génie de Berne,* par Christiane Osann, Verlag S. Franke AG. Berne 1931.
Schweizer Städte und Landschaften, trad. partielle de *Cités et pays suisses,* par E. F. Knuchel, Rascher & Cie. AG. Verlag. Zurich, Leipzig und Stuttgart 1932.
Die Tragik Europas, trad. de *L'Europe tragique,* par Grossenbacher. Vita-Nova Verlag. Lucerne 1935.
Portugal, gestern und heute, trad. de *Portugal,* par R. Timmermans. Otto Müller Verlag. Salzburg-Leipzig 1938.
Selbstbesinnung der Schweiz, trad. abrégée de *Conscience de la Suisse,* par H. de Tscharner. Rascher & Cie. Zurich 1939. Préface de Max Huber.
Sagen und Erzählungen aus der alten Schweiz, trad. de *Contes et légendes de la Suisse héroïque,* par E. de Boer, Verlagsanstalt Benziger & Cie. AG. Einsiedeln et Köln 1939.
Die Lebensfrage der Eidgenossenschaft, trad. de *La Suisse devant son destin.* Otto Walter. Olten 1942.

Spanische Übersetzungen

La Europa Trágica, 2 vol. Trad. de *L'Europe tragique,* par A. Ruiz-Guiñazú, avec une introduction du même. Editorial Difusión. Buenos-Aires 1939.
¿De donde viene Alemania? Trad. de *D'où vient l'Allemagne?* Libr. Hachette, Buenos-Aires 1940. Pegaso, Madrid, 1946.
La Formatión de Europa. Trad. de *La Formation de l'Europe,* par José Miguel de Azaola.
I. *¿Qué es Europas?* Ediciones Pégaso. Madrid 1947. Avec une préface du traducteur.
II. *El mundo griego y su pensamiento.* Ediciones Pégaso. Madrid 1948.
III. *El helenismo y el genio europeo.* Ediciones Pégaso. Madrid 1950.

Italienische Übersetzung

Elvezia eroica. Trad. partielle des *Contes et légendes de la Suisse héroïque,* par Virgilio Martinelli, Istituto Editoriale Ticinese. Bellinzona-Lugano 1939.

Festschriften

Hommage à Gonzague de Reynold. (Luf.) Fribourg 1941.

Gonzague de Reynold et son œuvre. Etudes et témoignages publiés à l'occasion de son 75e anniversaire par un groupe d'amis sous la direction de François Jost. (Luf.) Fribourg 1955.

Publikationen über G. de Reynold

François Jost: *La pensée de Gonzague de Reynold,* Textes choisis, Neuchâtel-Paris 1950.

B. Literaturverzeichnis

Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat,* Bde. I und II, Zürich 1955.

Franz von Baader, Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern, München 1953.

Jakob Bächtold, *Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz,* Frauenfeld 1892.

Oskar Bauhofer, *Eidgenossenschaft,* Einsiedeln und Köln 1939.

— *Rechenschaft der Demokratie,* Luzern 1945.

Nicolai Berdiajew, *Das neue Mittelalter,* Tübingen 1950.

— *Der Sinn der Geschichte,* Darmstadt 1925.

Hans Bernoulli, *Die organische Erneuerung unserer Städte,* Basel 1942.

J. J. Bodmer, Schriften, ausgew. v. Fritz Ernst, Frauenfeld 1938.

Charles Victor de Bonstetten, *L'Homme du Midi et l'Homme du Nord,* Genève-Paris 1824.

J. B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* Paris 1864.

Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip,* Heidelberg 1954.

Albert Büchi, *Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst,* Bd. I, Zürich 1923, Bd. II, Freiburg 1937.

J. C. Bluntschli, *Die schweizerische Nationalität,* in Schriften für Schweizer Art und Kunst 5, Zürich 1915 (Gesammelte kleine Schriften, Bd. II, p. 114 f.).

James Bryce, *The Holy Roman Empire,* London 1890.

— *The American Commonwealth,* New York 1913.

Gaston Castella, *Histoire du Canton de Fribourg,* Freiburg 1922.

Charly Clerc, *Le Génie du Lieu,* Neuchâtel-Paris 1929.

Alois Dempf, *Sacrum Imperium,* München 1929.

Robert Durrer, *Bruder Klaus,* Bde. I und II, Stans 1917—21.

Alexandre Daguet, *Le Père Girard et son temps,* t. I und II, Paris 1896.

Emil Ermatinger, *Dichtung und Geistesleben der Schweiz,* München 1933.

— *Gottfried Kellers Leben, Briefe und Tagebücher,* Bd. II, Stuttgart und Berlin 1916.

Alfred Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli,* Tübingen 1930.

Les Feuillets, Genève 1911.
Fritz Fleiner, *Schweizerisches Bundesstaatsrecht*, Tübingen 1923.
— *Schriften und Reden*, Zürich 1941.
J. Früh, *Geographie der Schweiz*, Bde. I—III, St. Gallen 1930—38.
Constantin Frantz, *Der Föderalismus*, Mainz 1879.
— *Die Naturlehre des Staates*, Leipzig 1870.
Ernst Gagliardi, *Geschichte der Schweiz*, Bde. I und II, Zürich 1934—37.
Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bde. I—IV, Berlin 1868—1913.
— *Das Wesen der menschlichen Verbände*, Leipzig 1902.
Etienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain 1952.
Gustav Gundlach, *Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI.*, Paderborn 1933.
Walter Heinrich, *Über die Traditionelle Methode*, Salzburg 1954.
Friedrich Heiler, *Die römisch-katholische Kirche*, Bd. I f., München 1937.
Carl Hilty, *Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft*, Bern 1875.
Max Huber, *Vermischte Schriften*, Bde. I—IV, Zürich 1947—58.
Ricarda Huch, *Stein, Der Erwecker des Reichsgedankens*, Berlin 1932.
— *Römisches Reich deutscher Nation*, Berlin 1934.
Friedrich von Hügel, *The German Soul*, London 1916.
Johan Huizinga, *Wege der Kulturgeschichte*, München 1930.
— *Im Schatten von Morgen*, Bern-Leipizg 1935.
— *Letzte Reden und Skizzen*, Basel 1947.
E. Jenny und V. Rossel, *Literaturgeschichte der Schweiz*, Bde. I und II, Bern-Lausanne 1910.
Meinrad Inglin, *Schweizerspiegel*, Zürich 1955.
Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*, Zürich 1949.
Joseph Eutych Kopp, *Geschichte der eidgenössischen Bünde*. Mit Urkunden. Bde. I—V, Leipzig-Basel 1845—82.
Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 1936.
— *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir*, Paris 1946.
Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, München 1924.
C. F. Meyer, *Briefe*, herausgegeben von Ad. Frey, Bde. I und II, Leipzig 1908.
Giuseppe Motta, *Testimonia Temporum*, Ser. I—III, Bellinzona 1931—41.
J. C. Mörikofer, *Die schweizerische Literatur des XVIII. Jahrhunderts*, Leipzig 1861.
Beat von Muralt, *Lettres sur les Anglais et les Français*, Berne-Paris 1897.
Johannes von Müller, *Sämtliche Werke*, Tübingen 1810—19.
Hans Nawiasky, *Rechtsfragen des wirtschaftlichen Neuaufbaus*, Zürich 1935.
— *Vom Bonner Grundgesetz zur gesamtdeutschen Verfassung*, Festschrift zum 75. Geburtstag von H. N., München 1956.
Pie Philipona, *Georges Python*, Dijon 1927.
Leopold von Ranke, *Die römischen Päpste*, Bde. I und II, Leipzig 1923.
Denis de Rougemont, *Mission ou Démission de la Suisse*, Neuchâtel 1940.
J. R. von Salis, *Giuseppe Motta*, 30 Jahre eidgenössischer Politik, Zürich 1941.

Agnes von Segesser, *Bruder Klaus von Flüe*, Luzern 1941.
Anton Philipp von Segesser, *Sammlung kleiner Schriften*, Bde. I—III, Bern 1877—79.
— *Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Luzern*, Bde. I—IV, Luzern 1851—58.
Adalbert Stifter, *Witiko*, München 1949.
Heinrich von Srbik, *Deutsche Einheit*, Bde. I—IV, München 1935—42.
Hippolyte Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, Paris 1903.
Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. I und II, Paris 1951.
Arthur-Fridolin Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956.
Utz-Groner, *Die soziale Summe Pius XII.*, Bde. I und II, Freiburg 1954.
Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris 1956.
Fritz Valjavec, *Der Josephinismus*, München 1945.
Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft*, München 1924.
Hans Georg Wackernagel, *Altes Volkstum der Schweiz*, Basel 1956.
Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920.
Marcel de Weck, *Georges de Montenach*, Dijon 1928.
Richard Weiss, *Häuser und Landschaften der Schweiz*, Zürich 1959.
Paul Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*, Bde. I—III, Tübingen 1923—25.
Paul de Vallière, *Honneur et Fidélité*, Neuchâtel 1913.
La Voile latine, t. I—IV, Genève 1904—10.
Leopold Ziegler, *Das heilige Reich der Deutschen*, Darmstadt 1925.
— *Magna Charta einer Schule*, Darmstadt 1928.
— *Überlieferung*, München 1948.
— *Menschwerdung*, Bde. I und II, Olten 1948.
Ulrich Zwingli, *Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Zürich 1918.

Erster Teil

Voraussetzungen

1. Ein neuer Ansatz in der katholischen Sozialphilosophie

Wie ist die geistige und sozial-politische Grundsituation der neueren Katholizität in den letzten hundert Jahren zu umschreiben? Wie steht die katholische Schweiz darin? Worin erscheint G. de Reynolds geschichtlicher Auftrag?

Der Absolutismus mit dem Gefolge seiner nationalkirchlichen Ismen, dem Gallikanismus, Febronianismus, Josefinismus litt von jeher an dem Doppelgesicht einer Täuschung oder einer Verwechslung. Ging es um eine alte abendländische Einheit, die nicht mehr bestand, wie sollte man sie mit einseitigen weltlichen Mitteln des Zwangs [1] konservieren und rekonstruieren? Es kam zum bösen Paradox, dass das Christentum der Reaktion, das der Heiligen Allianz, wiederum mit dem Ancien régime, das man noch einmal heraufbeschwor, zugleich die christliche Ordnung verteidigen wollte. Als wäre diese an eine bestimmte politische Form gebunden, als gehorchte sie nicht vielmehr dem Gesetz einer ausschliesslichen Identität: einem immer gleichen Geist des Heilsgeschehens, aber nicht einer immer gleichen Gestalt von geschichtlichen Verwirklichungen und Fixierungen.

Leo XIII. hat dann von dem grossen Ärgernis der Kirche in ihrem Versagen vor den sozialen Fragen gesprochen und die Initiative mutig in die Hand genommen, die Missverständnisse zu beseitigen und die sozialen und darüber hinaus politischen Grundsätze und Aufgaben des Christen neu zu fassen. Aus dieser Furche ist eine grosse Saat der Integration gewachsen. Eine grosse Besinnung folgte, die heute noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Hat das Denken Leos XIII. einerseits auf das

1) Zur Wertung der politischen Neuzeit cf. Jacques Maritain: Humanisme intégral, Paris 1936, p. 166—174.

aktive Leben gewirkt, so kam andererseits eine Bemühung um das Neu-Verständnis der Scholastik, auf Gedanken Thomas von Aquins zurückgreifend und mit dem Gesetz der Analogie das neuzeitliche Denken wiederum in einen geraden Fluss der Überlieferung zurückführend. Dafür ist, neben und nach dem Kardinal Mercier, Jacques Maritain das gewichtige philosophische Haupt. Es ist in diesem Zusammenhang auch Etienne Gilson zu erwähnen. Das russisch-orthodoxe Denken hat dabei einen Geschichtsdeuter hervorgebracht, der in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts in fruchtbare Berührung mit dieser europäischen Auseinandersetzung geraten ist: Nicolai Berdiajew.

Eines der Hauptzentren der Neuscholastik ist indes die 1887 gegründete katholische Universität in Freiburg in der Schweiz geworden. Die Gründung wurde von Leo XIII. begrüsst und unterstützt, verwendete er sich doch auch für die Berufung und den Lehrauftrag des Dominikanerordens. In Freiburg trat von 1884—1891 die Union d'études sociales zusammen, mitbegründet von dem Schweizer Kulturphilosophen Caspar Decurtins (1855—1919). In diesen Kreisen wurde die Vorarbeit getätigt für die „Arbeiterenzyklika" Rerum novarum vom Jahre 1891.

In Freiburg studierte zeitweise Giuseppe Motta [2], der nachmalige grosse Schweizer Staatsmann und Leiter des Politischen Departements, Lenker unserer Aussenpolitik zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg. Er musste das Schweizer Staatsschifflein durch die Sirenen des Völkerbundes hindurch manövrieren. Sein Mitwirken am Völkerbund, dessen Präsident er im Jahre 1924 wurde, war von grosser Tragweite. In ihm ist der christliche Gedanke einer europäischen Völkergemeinschaft wieder erwacht, ein friedensfertiges Wieder-in-Erinnerung-Ziehen von Grundsätzen, die der Walliser Bischof und Kardinal Matthäus Schiner Jahrhunderte zuvor mit den Mitteln seiner Zeit zu lösen trachtete [3].

---

2) G. Motta: Testimonia Temporum, Bellinzona 1931—41, Ser. I—III.
3) Nach einem Gespräch mit Prof. Max Huber.

Das geistige Haupt des neueren Aufschwungs der katholischen Schweiz, eines Aufschwungs, der zugleich Tat und Sinngebung bedeutete, ist aber als der princeps in dem Rat dieser verantwortungsbewussten katholischen Männer der freiburgische Föderalist, Dichter und Denker Gonzague de Reynold. Eine legendär gewordene Gestalt von heroischer Arbeitskraft und ununterbrochener Bedachtsamkeit des Wirkens von der Jahrhundertwende bis heute. Er war es, der den Lehrstuhl für Kulturgeschichte in seiner Vaterstadt Freiburg in den dreissiger und vierziger Jahren inne hatte: Jahren der Vorbereitung für sein krönendes Alters- und Hauptwerk.

Das eigentliche Ziel der vorliegenden Studie soll nun sein: die Anwendung geschichtsphilosophischer Prinzipien bei Gonzague de Reynold zu erhellen. Wir hoffen so, den Boden zu gewinnen für ein Verständnis seines Spätwerks, einer achtbändigen, von 1941—1956 entstandenen, monumentalen Frühgeschichte Europas. Mit ihr hat sich G. de Reynold — und daran kann kein Zweifel sein — als der bedeutende Kulturhistoriker innerhalb dieser katholisch-universalistischen Integration, die auf Leo XIII. zurückgeht, erwiesen.

II. Das Transparent der alten Schweizergeschichte

Ist es uns möglich, den geistigen und geschichtlichen Hintergrund der alten Schweiz in personalen Verkörperungen heraufzurufen? In welchen Gestalten wird uns der Geist jener Zeit am fasslichsten? Worin liegen ihre nie abbrechenden Wirkungen, aus der Mitte einer christlichen Geschichtlichkeit Europas?

An der Bahre der alten, der heroischen Schweiz standen Zwei, deren Erbe gross und von unabsehbarer Wirkung blieb. Der Erste, nach Innen gewandt, dem getrübten Geist der Geschäfte seines Landes entfliehend: er hatte die Welt in der Furchtbarkeit ihres Feuers erlebt und wich zurück, um als Einsiedler an seinem Ursprung zu bleiben. Wer weiss, was aus der Schweiz geworden wäre, wenn nicht der Geist des Eremiten

im Ranft versöhnend in schweizerische und europäische Händel eingegriffen hätte. Auf dem schon gekrümmten Rücken des Niklaus von Flüe[1], des Bruders Klaus, lag die Last der damaligen Eidgenossenschaft: eine böse Bürde des drohenden Bruderkrieges, die er noch einmal hinfällig machte. Seiner Schlichtung, seinem Rat verdanken wir das Stanser Verkommnis[2]. An der Schwelle der Jahrhunderte, in die die Welt nun trat, war also ein Heiliger, der noch einmal als Betender vermochte, was Machiavelli nicht mehr in seinem Denken zur Übereinstimmung brachte: Glaube und Geschichte, Politik und Gnade zu versöhnen. Und wenn Klaus von Flüe in seinem langen Fasten nicht menschenscheu wurde, sondern allen die ihn aufsuchten, der schlichte Mann des Volkes, der ehemalige Bauer blieb: nur milde geworden von dem Licht einer unbegreiflichen Einsicht und Führung, so war er es doch wieder, der durch seine Loslösung von allem Irdischen dem Irdischen selber einen Dienst der Vorsehung leisten durfte. Denn er sann nach, und aus dem Gebet fand er den heilenden Vorschlag der Vermittlung. Dieser Eine war also Mittler.

Der andere versuchte, in seiner Eigenschaft als Bischof und Reichsfürst, vom Wallis aus, dem seine ganze erhaltende zähe Sorge galt, in Übereinstimmung mit den tieferen Notwendigkeiten der Eidgenossenschaft die jahrhundertelange abendländische Ordnung der Dinge, die beiden Gelasianischen Gewalten noch einmal zu stützen. Er kämpfte gegen den rücksichtslosen erwachten Nationalismus des französischen Königs, der den Wallisern um so gefährlicher war, als ihr an Aufruhr, Ränke und Stolz gewohnter Geist nicht zu unterscheiden fähig war, was not tat[3]. Matthäus Schiner hat sich einem unerbittlichen

---

1) Zur ersten Einführung Agnes von Segesser: Bruder Klaus von Flüe, Luzern 1941, dann vor allem das grundlegende Quellenwerk von Robert Durrer: Bruder Klaus, Sarnen 1917—21.

2) A. Ph. von Segesser: Beiträge zur Geschichte des Stanser Verkommnisses, in Kl. Schriften, Bd. II.

3) Albert Büchi: Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst, Bd. I, Zürich 1923, Bd. II, Fribourg 1937. Cf. Essay von G. de Reynold: Le cardinal Schiner, Genève 1923 (mit Tafeln).

Dienst geweiht, der letzte grosse Streiter für den mittelalterlichen Kosmos, in dem Kaiser und Papst die Welt bewegten, in dem das Überirdische, gerade weil im Vergleich mit heute das Weltall klein erschien und die Weltordnung einfach war, mit einem um so wunderbareren, im Wunder zu erlebenden Sinn räumlich nahe war. In diesem Kosmos gab es das neuzeitliche Dilemma noch nicht, den machiavellistischen Dualismus: Gerechtigkeit *oder* Macht. War die Zwei-Schwerter-Theorie gleichsam eine letzte Fixierung eines latenten Risses, der sich allmählich gebildet hatte: die Welt hielt noch zusammen, und aus Anfängen, Gregors VII. Überspitzung und gewaltsamer Auslegung des geistlichen Autoritätsprinzips, sollte sich der neuzeitliche Gedanke der Staatsräson[4] erst auf vielen Umwegen verborgen und furchtbar vorbereiten. Bevor es zur offenkundigen Spaltung kam, war Schiner noch einmal auserwählt, kraft seiner geistlichen Stellung die Ausgewogenheit, die Waage desselben Dienstes an der Gerechtigkeit und an der Macht noch einmal, zum letzten Mal, zu erproben. Aber mit ihm sank eine abendländische, zum geistlich-weltlichen Wirken aufgerufene Kraft ins Grab, die Dinge dieser Welt, wenn es not tat, um des Glaubens willen in die Hand zu nehmen, die auferlegte Gewalt als eine Pflicht des Glaubens aufzufassen. Die Welt, die sein Erbe antrat, fand eine neue Konstellation. Vor den Glauben war die Vernunft getreten, vor die Liebe die Gerechtigkeit. Aber seither bestand in allem, was an den Menschen kommen konnte, ein unheilbarer Dualismus.

Es gibt seither eine katholische, es gibt seither eine reformierte Schweiz. Wo immer nun katholische Schweizer sich auf ihre Überlieferung besinnen wollten, mussten sie ihre Blicke auf Bruder Klaus und Matthäus Schiner richten. In ihnen erscheint uns die ganze abendländische Verantwortlichkeit schweizerischen Geistes.

---

4) Für die politische Neuzeit Friedrich Meinecke: Die Idee der Staatsräson, München 1924. Fritz Valjavec: Der Josephinismus, München 1945. Zur weitesten Orientierung Etienne Gilson: Les Métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain 1952.

III. Ursprünge, Erziehung und Selbsterziehung

Welches sind die wichtigsten soziologischen und erzieherischen Momente in der Jugend Reynolds? Wie kam er als Schweizer in die erste fruchtbare Berührung mit dem europäischen Geistesleben? Wie kam er zu seiner ersten Bewährung als schweizerischer Gelehrter vor den europäischen Kulturen?

Gonzague de Reynold wurde am 15. Juli 1880 als Sohn des Alphonse Marie de Reynold von Cressier ob Murten und der Nathalie de Techtermann geboren. Getauft wurde er in der Kathedrale St. Nicolas in Freiburg im Üchtland. Geben wir Reynold selber das Wort, wenn es darum geht, seine ersten entscheidenden Eindrücke festzuhalten.

Als wäre seine Jugend, seine Kindheit bereits zur Legende, ja zur Sage geworden, beginnt G. de Reynold seine rückblikkende Schilderung. „Il y avait une fois, à Fribourg, une vieille maison. Dans cette vieille maison ne vivaient que de vieilles gens et un enfant". Diese alten Leute waren die letzten Überlebenden des Ancien régime. Sie grollten der neuen Zeit und schauten nur in die Vergangenheit. „Dans cette demeure, il n'y avait donc pas de présent : rien qu' un passé et un avenir en tête à tête. Pratiquement, une génération manquait. Pratiquement, le temps s'était arrêté au Sonderbund . . ." [1]. Dieser letzte schweizerische Bruderkrieg, der den Sonderband der katholischen Kantone im Jahre 1847 zersprengte, war hier also in unversöhnlichem Gedächtnis.

In dem Freiburger Haus zeigte die Mutter dem Knaben an einer Zimmerwand die steckengebliebene Kugel, die auf seinen Grossvater, glücklicherweise ohne zu treffen, im Jahre 1851 abgefeuert worden war. Hinter dieser seit dem Sonderbundskrieg stehengebliebenen Zeit stand die französische Invasion von 1798, dahinter die Französische Revolution. Und hinter „diesem Schatten und diesem Blut, diesen Niederlagen und Ruinen" erstreckte sich die ganze Familien-Vergangenheit wie

1) G. de Reynold, Cercles concentriques, Biel 1941, p. 13.

zwei besonnte Alleen. Wie sah die Geschichte im Licht solchen genealogischen Gedächtnisses aus?

Die eine dieser beiden Alleen war das alte Frankreich der Bourbonen, in deren Diensten die de Reynold seit drei Jahrhunderten treu standen, vom Rückzug von Metz bis zum 10. August 1792, als der mütterliche Ahn Frédéric de Maillardoz, der eben kurz vorher abgelöst worden war, dem Tuilerien-Sturm entkam. „Service illustré par tous ces portraits d'officiers en cuirasse et en perruque, toujours vivants et toujours magnifiques, dans la vieille demeure dont ils restaient les maîtres“ [2]. Die andere Allee war die alte Schweiz, dargestellt in noch schwärzeren und älteren Brustbildern von Ratsherren mit Halskrausen oder von bärtigen Bannerträgern, die das Barett auf dem Haupt trugen und die Faust in die Seite stemmten.

Diese alte Schweiz umgab den Knaben leibhaftig. „Et, cette vieille Suisse, elle ne restait pas enfermée dans la maison comme la vieille France : elle s'échappait par les fenêtres, elle se prolongeait par la ville, par la campagne ; elle montait dans l'espace jusqu'à la crête calcaire des Alpes ; elle montait dans le temps, jusqu'à ces grandes batailles dont on m'avait fait récit à la maison et dont on m'avait montré les images bien avant de m'obliger à retenir leurs dates à l'école : Marignan, Novare, Morat, Saint-Jacques, Sempach, le Morgarten.“ Und so darf Reynold die schöne Feststellung machen : „Ainsi, rien d'abstrait, rien de vague n'est jamais entré dans mon sentiment national. La Suisse est demeurée pour moi une vision : elle n'a jamais été une idée. Chose vue, chose vécue, ensemble et complexe de sentiments naturels et d'images claires, elle m'est toujours apparue comme un grand spectacle se continuant à travers les siècles, comme une vie avec son heur et malheur, avec ses fortunes et ses accidents. Une histoire et une terre : c'est tout, mais c'est assez“ [3]. Ein lebendiges Land mit seiner Geschichte ist die Schweiz für Reynold.

---

2) G. de Reynold, Cercles concentriques, Biel 1941, p. 14.
3) Ebenda, p. 15.

Von seiner Mutter überliefert Reynold den Ausspruch, den sie oft wiederholt haben muss: „Nous avons traversé les temps, il faut traverser les temps, ce sont des temps à traverser“ [4]. Und ein anderes Wort stammt von dieser Mutter, das uns vielleicht durch seine heroische Entschlossenheit, durch seinen altertümlichen Ernst, durch seine Strenge betroffen macht: „J'aime mieux un aigle mort qu'un âne vivant“ [5]. Der Vater war streng, wohl um vieles noch herber, zugeknöpfter als die Mutter: Hauptmann und viel zu Pferd, ein altes Blut war in ihm voll Erinnerung an die kriegerischen Taten seiner Vorfahren im Dienst der französischen Könige. Diese Eltern hatten ein vierzigjähriges Menschenleben schon ihrem Sohn voraus. Und wenn wir das erste Fazit eines Lebens ziehen wollen, in dem Gedanken, dass schon die Kindheit das Leben eines Mannes vorzeichnet, was müssen wir dann sagen? Dass sie nicht leicht war. Aber es gibt Grade solcher kindlichen Angst und Vereinsamung, die um so anspornender werden können, je mehr es Schatten des Geschichtlichen sind, die dann die Fragen eines Mannes an die Geschichte bedingen.

Es war eine ältliche und in der Kontinuität des Geschichtlichen hart gewordene Gesellschaft, in der dann ein paar beherzte Männer sein sollten, die dieses Kind in den Geist der Geschichte einführten. Das Schlachtfeld von Murten war nicht weit vom väterlichen Schloss, und dort gab der Oberstkorpskommandant Arthur de Techtermann seinem Neffen mehr als eine sachgerechte militärische Instruktion. Allein, Reynold wurde ein geistiger Fechter. Eine alte Ordnung vergangener Dinge verteidigte sich in den Eltern wie eine Schanze, zu der sie das geschlossene Tor sind. Und so ist dann jeder Schritt, den der Nachkomme tun will, ein Schritt zurück, soll es sein, und er sieht immer zurück, ob er die Seele aus dieser Verhärtung der geschichtlichen Gestalten herüberrette.

---

4) Ebenda, p. 16.

5) Cf. G. de R. et son œuvre, Etudes et Témoignages zu seinem 75. Geburtstag, Freiburg 1955, p. 394.

Ein achtzehn Jahre älterer Vetter ging ihm mit schönem Beispiel voran. Es war der Freiburger Georges de Montenach[6], in dem zum erstenmal wieder nach langer Zeit diese Stadt ihr Gesicht fand. Er war es, der den Gedanken einer übernationalen katholischen Organisation verfolgte, unentwegt darauf haltend, den universellen Charakter der römischen Spiritualität in soziale Verwirklichungen überzuführen. Dieser Freiburger hatte in den Tagen, da sich die Union d'études sociales in seiner Vaterstadt versammelte, mitgeholfen bei den Vorbereitungen für die Enzyklika Leos XIII.: Rerum novarum.

Wir finden Reynold im Collège Saint-Michel über Freiburg, wo der Geist eines Petrus Canisius wirkte und wo Geistliche heute noch unterrichten. „. . . et musis sacrum . . . musarum domicilium ad ornamentum patriae" steht über der Eingangspforte des alten Gymnasiums. Immer wieder wie damals in der grossen humanistischen Zeit Freiburgs im 16. Jahrhundert galt hier: „la fine essence de la civilisation gréco-latine se combina aux enseignements et à l'ethique du christianisme", wie Gaston Castella in seiner schönen *Histoire du Canton de Fribourg* schreibt[7].

Geben wir Reynold noch einmal ausführlicher das Wort, weil uns die Erfahrungen seiner Jugend interessieren. „C'était à un moment où je me cherchais moi-même, où je doutais de mon pays"[8]. Reynold hatte in Paris und in Deutschland studiert. „Dans Paris la grand'ville, où je ne trouvais plus les rois, ni les gardes suisses veillant aux portes du Louvre et chantant le soir des ranz dans la caserne de Courbevoie, j'avais eu d'abord le mal du pays"[9]. Langsam jedoch, nach Überwindung des Heimwehs und einer eigentümlichen Melancholie, hatte Reynold den Akzent seiner Kommilitonen angenommen, die sich zuerst über den seinen lustig gemacht hatten. Etwas ver-

---

6) Marcel de Weck: Georges de Montenach, Dijon 1928.
7) Fribourg 1922, p. 275.
8) Cités et Pays suisses, Lausanne 1948, p. 174.
9) Ebenda, p. 174.

wandelte sich allmählich in ihm. „J'avais subi le charme de vivre dans une cité immense, complète, universelle, dans un pays qui était pour moi le successeur spirituel de l'empire romain“ [10]. Wurde so Paris für de Reynold zum Inbegriff einer grossen europäischen Stadt, zum Erlebnis der Urbanität schlechthin, so fühlte er andererseits in Frankreich das Nachleben, ja den geistigen Bestand des Imperium romanum. Wie hatte sich dieser Kontakt ergeben?

„Par les monuments silencieux, en pierre grise“, schreibt er und „par les douces lignes sans fin des campagnes“ [11]. Es waren die stillen, sich zwischen Weiden und Erlen ausweitenden Bäche, die Hügel hinter Hügeln auf weite Fernen hin, die aufsteigenden Pfeile der Kathedralen in verträumten Landstädtchen. Die Landschaft, die Provinz hatte Reynold das Gesicht Frankreichs enthüllt. Zurückgekehrt nach Paris, fühlte er sich weniger verloren, fast adoptiert. „A présent, elles m'étaient révélées, cette persistance de caractères, cette continuité nationale, cette unité convergeant vers un centre, dont je ne retrouvais pas, je le croyais du moins, les équivalents dans mon pays“ [12]. Frankreich war ihm in seiner grossen, auf ein Zentrum ausgerichteten Geschichtlichkeit erschienen.

Und dann, unmittelbar darauf im Jahre 1901, durch den plötzlichen Willen seiner Familie, kam Reynold nach Deutschland. Im Laufe der Zeiten ist es, eine kulturgeschichtliche Merkwürdigkeit, öfters vorgekommen, dass Freiburger aus dem Üchtland in Freiburg im Breisgau studierten. Reynold schreibt: „Je garderai toute ma vie à Fribourg-en-Brisgau et à la Forêt-Noire cette dette de reconnaissance de m'avoir rendu à la vie calme et à la nature, de m'avoir appris à me promener et à goûter des joies toutes simples que trop de raffinements intellectuels m'avaient fait oublier“ [13]. Reynold lernte hier den nö-

10) Ebenda, p. 174/175.
11) Ebenda, p. 175.
12) Ebenda, p. 175.
13) Ebenda, p. 176.

tigen, ländlichen und einfachen Ausgleich zu anstrengenden Studien. Er verwandelte sich auch geistig. „Cependant, peu à peu, je me faisais un autre esprit, une autre âme. Je négligeais Chateaubriand pour Goethe, Villon pour Walther de la Vogelweide, la Chanson de Roland pour les Nibelungen, Claude Lorrain pour Albert Dürer“ [14]. Diese spontanen und unreflektiert empfundenen Wahlverwandtschaften überraschen und rühren uns durch ihre persönliche Aussage wie durch ihre geschichtliche Richtigkeit. Reynold erlebte die ganze Gewalt des geistigen Deutschland, wie er vorher Frankreich in seinem Anspruch und zwischenhinein auch Italien, Florenz und Rom, erlebt hatte. Die Schweiz erschien ihm auf einmal klein, Zweifel an seinem Vaterland meldeten sich.

„J'étais donc un esprit désorienté, une intelligence tourmentée, lorsque, un soir d'avril, il y a bien quarante ans, je débarquai à Bâle“ [15]. Diesmal kam Reynold nicht als eiliger Tourist oder Wanderer nach Basel. Er suchte etwas in dieser Stadt und kam, es positiv zu erfragen. Eine städtische Lehre echt republikanischen, verwurzelten und dabei weltoffenen Geistes sollte es sein. „Je cherchais un aimant pour attirer à soi toutes les impressions divergentes et contradictoires, toutes les tendances opposées dont le chaos pesant alourdissait ma tête. Je cherchais un point de vue où me placer au milieu du monde, entre les trois grandes civilisations dont je m'étais enthousiasmé tour à tour : de ces civilisations j'avais fait des maîtresses ; je désirais maintenant une épouse fidèle“ [16]. Das war also Reynolds „Rückzug von Marignano“, um mit dem Hodlerschen Fresko gleichsam ein Sinnbild schweizerischen Geistes anzudeuten, wie er im Ausland, von der Übermacht fremden Geistes angegriffen, getroffen, besiegt, seine Heimat mit neuem Herzen sucht und sich aus neuem Erleben in seinem Vaterlande, aber zugleich in der Welt, zurechtfindet.

---

14) Ebenda, p. 176.
15) Ebenda, p. 177.
16) Ebenda, p. 177.

Für Reynold geschah diese Einkehr in Basel. Er beschrieb sie in dem Kapitel La leçon de Bâle in *Cités es pays suisses.* Basel im Licht seiner geistigen Geschichte zeigte dem Schweizer, wie man sich selber und der Schweiz treu und zugleich Europäer sein könne. Loslösung von zu Hause, verbunden mit Widerspruch gegen die vornehme Verwandtschaft, die Erfahrungen Frankreichs, Italiens und Deutschlands [17], so kommt Reynolds Leben zu seiner inneren Dialektik. Der Abwendung von der väterlichen Stadt und Republik folgt nach vielfältigen Begegnungen wieder eine Zuwendung. Was vordem unfreie Gebundenheit bedeutete, wird jetzt freie Wahl. Reynold erlebte hier die geistige Freiheit, und aus innerer Verpflichtung zu der mit seinem Namen schon geschichtlichen Urbanität einer Familie ergibt sich jetzt ein erstes Bekenntnis zur republikanischen Haltung und Gesittung. Summo reipublicae friburgensis magistratui ist auf dem Widmungsblatt des Werkes [18] zu lesen, dem wir uns jetzt zuwenden.

Gonzague de Reynold stammt aus alter patrizischer Freiburger Familie. Sosehr er sich ursprünglich vielleicht von diesen Bindungen loslösen wollte: es gelang ihm, rein geistig, als Gelehrter zunächst, das schweizerisch-europäische Geisteserbe seines Standes zu übernehmen. So ist er selbst als Gelehrter zum Patrizier in einem vertieften Sinn geworden.

---

17) Cf. Les Bannières flammées, p. 75—88 (Gedichte).

18) G. de Reynold, Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle, Lausanne 1909, t. I.

Zweiter Teil

G. de Reynold als Literatur-Historiker

IV. Histoire Littéraire de la Suisse au XVIII^e Siècle

Welcher geistigen Generation gehört das erste wichtige Werk Reynolds an? Wie ist es zu charakterisieren? Was entnehmen wir ihm zur Kunde schweizerisch-europäischen Charakters im achtzehnten Jahrhundert? Und wie steht es selber in einem föderalistischen Wirkungszusammenhang?

Die Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle, in zwei Bänden erschienen 1909 und 1912, bleibt Reynolds Durchbruchswerk. Das ganze Suchen seiner „Lehr- und Wanderjahre", abgeschlossen von denkbar ausgebreiteten Forschungen, hat hier sein Denkmal gefunden. Über das hinaus behält das Werk einen Rang als Hintergrund der Solidarität der jungen welschschweizerischen Schriftstellergeneration um die *Voile latine,* deren geistige Verwurzelung und Formung es wesentlich prägte. Reynold gehört selber zu den Gründern dieser Zeitschrift, die soviel zur nationalen Erziehung der damaligen jungen Welschschweizer beitrug. Aus dieser Bewegung ist nicht nur ein C. F. Ramuz, dieser welschschweizerische Gotthelf unter dem Himmel des zwanzigsten Jahrhunderts, hervorgegangen, sondern auch eine Gruppe von Autoren[1], die sich gleicherweise einer klassischen Schulung wie einer neuen Verantwortung vor den geschichtlichen Hintergründen unterwarfen. Wäre diese Generation ausgefallen, hätte sich der Glücksfall eines solchen gemeinsamen Strebens und Suchens damals nicht verwirklichen

1) Reynold, Robert de Traz, Spiess, Alex. und Ch.-Alb. Cingria, cf. La Voile latine von 1904—1910, t. I—VI, und Les Feuillets von 1911.

können: wie hätte wohl die Welsch-Schweiz ohne diese ihre damaligen geistigen Führer ihren Weg der Confoederatio bewusster wiederfinden können?

Das Werk selber ist das Zeugnis einer lebendigen Fragestellung und zeichnet sich durch seinen Reichtum an Quellen und Kenntnissen aus. Es wurde in der deutschen Schweiz immer mit besonderem Respekt genannt und hat offenbar seinem Verfasser den Lehrstuhl für französische Literatur an der Universität Bern eingetragen, den er von 1915 bis 1932 innehatte. Im Ganzen hat aber dieses erste grundlegende Werk Reynolds nicht die ihm gebührende Lektüre in der deutschen Schweiz gefunden. Die Tragweite seines Gedankens, der ein ganzes Lebenswerk im Keim enthält, ist zu wenig gewürdigt worden.

Die beiden Bände mit ihrer dokumentierten Ausführlichkeit, zusammen über 1500 Seiten, legten nicht nur das Fundament für Reynolds weiteres Lebenswerk, sie wurden auch fruchtbar für das geistige Leben in der Schweiz: es ist bezeichnend, dass das Schlusskapitel des zweiten Bandes die Formulierungen der Stiftung Pro Helvetia vorwegnimmt. Muss demnach die Darstellung eines europäischen Gedankens bei Reynold hier anzusetzen suchen, so stösst eine summarische Interpretation der *Histoire littéraire* ohne Zweifel auf grosse Schwierigkeiten. Es ist sehr gefährlich, einen Gedanken, der sich *entwickelt* hat, auf einen Generalnenner der Abstraktion bringen zu wollen. Das *menschliche* Anliegen des gelehrten Buches muss im Gesichtsfeld bleiben. Reynold ist oft missverstanden worden, weil seine Schlussfolgerungen nur immer *mit* der ganzen Durchführung seiner Gedanken in seinen grösseren und kleineren Entwürfen fassbar sind, weil Verallgemeinerungen nochmals losgelöst immer gefährlich sind. Nicht ein Spiegelbild en miniature wird fruchtbar sein: allein die *Durchführung* eines Gedankens konnte uns analytisch beschäftigen, um dessen Rundung und Bogen hier kurz mitzuvollziehen.

„Dass das Allgemeine gedacht wird", schreibt Martin Buber[2] „ist nur eine Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da

es im Besonderen, im Gegenüber geschaut wurde. Und nun ist dieses in der Es-Form der begrifflichen Erkenntnis eingeschlossen. Wer es daraus erschliesst und wieder gegenwärtig schaut, erfüllt den Sinn jenes Erkenntnisaktes als eines zwischen den Menschen Wirklichen und Wirkenden". Wir müssen Gonzague de Reynolds gewichtiges erstes Werk auf seinen Gehalt an geistiger Begegnung ansehen.

„Non seulement chasque pais, mais chasque cité et chasque vacation, a sa civilité particulière" [3]. Dieses Wort Michel de Montaignes dürfen wir G. de Reynolds *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle* mit Recht vorausschicken. In den beiden Bänden dieses grossangelegten Werkes behandelte Reynold das Phänomen einer schweizerischen literarischen Schule des achtzehnten Jahrhunderts. „C'est un fait incontestable cependant, qu'au XVIII^e siècle, il y eut, entre les deux régions allemande et française de la Suisse, des échanges d'idées, des courants d'influences, une volonté de travailler en commun, — une *unité d'esprit* enfin, qui, si on la méconnaît, rend impossible toute étude sérieuse de cette période . . ." [4]. Solche Wechselwirkungen ergeben sich in einem Zeitpunkt, wo in führenden Geistern eines Volkes die Frage der geschichtlichen Kontinuität lebendig wird und eine gemeinschaftliche Besinnung not tut. Aus politischen, wirtschaftlichen und sittlichen Erwägungen stellt sich so die Forderung nach der nationalen Einheit, zu verwirklichen durch einen gemeinsamen Willensakt.

De Reynold ist ein Schüler Lansons. Dieser berühmte französische Literaturhistoriker hatte den jungen Schweizer für eine Studie über *„Jean-Jacques Rousseau et ses contradicteurs"* gewonnen, wobei sich Reynold zum erstenmal das schweizerische achtzehnte Jahrhundert erschloss. Der Band II seiner *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle* war ursprünglich als

---

2) Martin Buber: Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, p. 43.

3) Michel de Montaigne: Essais, Paris 1842, p. 27.

4) G. de Reynold: Histoire littéraire . . ., t. I, Lausanne 1909, p. 7.

These gedacht, jedoch dann zurückgezogen worden. Reynolds Thèse de Sorbonne, mit der er im Jahre 1909 doktorierte, wurde der Band I, der eine welschschweizerische, in der Kontinuität welschschweizerischen Schrifttums unentbehrliche Persönlichkeit erfasst: den Doyen Bridel (1757—1845)[5]. Dessen beste Landschaftsschilderungen und schönes, schon durch eine modern anmutende Sensibilität gekennzeichnetes Gebirgs- und Alpenverständnis umreisst Reynold treffend. Im Doyen Bridel macht er uns das Beispiel eines vollständigen literarischen Helvetismus deutlich, mit seinem ganzen, sehr verstaubten Reiz. Bridel war als protestantischer Pfarrer bei der welschen Gemeinde zu Basel ein begeistertes Mitglied der Helvetischen Gesellschaft und hat später als Pasteur im Pays d'Enhaut ein „*Glossaire du patois de la Suisse romande*“[6] angelegt. Darum bleibt Bridel für die schweizerische Volkskunde ein unvergesslicher Beginner und Förderer. Nebenbei: dieser Band I ist unerlässlich — in bezug auf die Vorbedingungen — für eine Würdigung des *Schriftstellers* Gonzague de Reynold, wie er sich in *Contes et Légendes de la Suisse héroïque*[7] und in *Cités et pays suisses* ausgewiesen hat, die wir leider in ihrer dichterischen Substanz hier nicht zu würdigen haben, da uns an den letzteren nur ihr allfälliger „europäischer“ und „Reichs“-Aspekt interessieren soll.

Viel wichtiger ist natürlich der zweite Band[8]. Fast die Hälfte ist Bodmer und seinem Zürcher Kreis gewidmet: Breitinger und Sulzer. Aber auch auf Albrecht von Hallers literarische Leistung, seine Stellung in der Zeit und seinen Berner geistigen Kreis, zu dem auch Beat von Muralt gehört, sind 150 Seiten verwendet. Über 100 Seiten werden anschliessend J. C. Lavater, Salomon Gessner und Gaudenz v. Salis-Seewis gewidmet.

---

5) G. de Reynold: Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle, t. II, Le Doyen Bridel et les origines de la littérature romande, Lausanne 1909.

6) Lausanne 1866, posth.

7) Lausanne 1913.

8) Bodmer et l'Ecole suisse, Lausanne 1912.

Den Band beschliesst eine Skizzierung der europäischen Geschichtsschreibung jener Zeit, auf deren Hintergrund das schweizerische achtzehnte Jahrhundert mit seinem geschichtsschreiberischen und „sammelnden" Verdienst sich abhebt. Eine sehr schöne Studie ist noch Johannes von Müller gewidmet, als dem Vollender der schweizerischen Schule des achtzehnten Jahrhunderts. Die *Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft* sind für Reynold das Testament dieser Schule.

Dies war nun für Reynold alles andere als ein blosses Gelehrten-Thema, das auf französisch noch nicht befriedigend behandelt worden war. Er war seinem Stoff aufs Innerste verbunden durch denselben „ganz munizipalen Patriotismus", den er an Bodmer wie an Jean-Jacques Rousseau rühmte. Die Hauptgestalten des zweiten Bandes sind zwar durchaus in der Schweiz verwurzelt, aber ihr Gesichtskreis reichte weit über die Grenzen, einige unter ihnen gewannen europäische Bedeutung. Zum ersten Male seit der alten Eidgenossenschaft nahmen wir hier nicht nur, wie um 1500, abendländischen Geist auf, sondern leisteten selber zu ihm einen Beitrag. Diese Wechselwirkung mit aller Gründlichkeit zu erforschen hatte wahren Lebenssinn für einen Mann, der von früh an die Schweiz europäisch zu sehen suchte, ihr eine europäische Mission zuschrieb und zuletzt sein Lebenswerk in den umfassenden synthetisch-analytischen Konzeptionen seiner achtbändigen *Formation de l'Europe* gipfeln liess.

Hinzu kam dann seine sozusagen angeborene Verbundenheit mit der Welt des Ancien régime. Wenn er unablässig und mit der Zeit erfolgreich bemüht war, die Schweiz von vor 1798 von den im letzten Jahrhundert üblichen Verdikten zu befreien, so hat ihm die Arbeit an der *Histoire littéraire* dazu eine Fülle von Materialien in die Hand gegeben. Die Gestaltung des Werkes bedeutete einen wichtigen Beitrag zu dieser historischen Umwertung.

Die tiefere Frage, die Reynold zugrunde legt: was ist nun eigentlich das *Schweizerische* an dieser Literatur, die teils in deutscher, teils in französischer Sprache geschaffen und gelesen

wurde? Ohne Zweifel, wer deutsch oder französisch schreibt und gar dichtet, der ordnet sich der Gesamtheit seiner Sprache ein, und sofern er nicht rein provinziell bleibt, haben die „politischen Schlagbäume" hier in die Höhe zu gehen. Das hindert jedoch nicht, dass jeder Autor mit seiner natürlichen Lebensgemeinschaft verbunden ist, und so besonders der Schweizer mit Heimat, Mundart, Kanton und Eidgenossenschaft. Indem Reynold zu fassen suchte, was bei seinen Autoren das Schweizerische sei, leistete er seinen Beitrag zum Selbstverständnis unseres Volkes.

V. Gonzague de Reynold und die schweizerische Geistesgeschichte

Welche Vorstellungen, welche Vorarbeiten über schweizerische Geistesgeschichte fand Reynold vor? Was hat er mit der *Histoire littéraire* zum geistigen Selbstbewusstsein und Selbstverständnis des Schweizers beigetragen? Inwiefern ist er für die Geistesgeschichte der Schweiz, wiederum in einer europäischen Fragestellung, fruchtbar geworden?

Die Geschichte des geistigen Selbstbewusstseins der Schweiz seit der Gründung des neuen Bundesstaates von 1848 bis heute ist nicht einlinig. Vielmehr verläuft sie vielfältig. Für die Deutschschweizer ist ein an Deutschland ausgerichteter Horizont bezeichnend für das Ende des neunzehnten Jahrhunderts, während andererseits die welsche Schweiz sich am französischen Sprach- und Kulturkreis orientierte. Diese Zweispurigkeit des kulturellen Ausgerichtetseins war allerdings zusammengehalten durch die freiheitlichen Ideale damaliger schweizerischer politischer Gesinnung im Freisinn wie in der konservativen Volkspartei. Für die weitere Entwicklung, vor allem angesichts des ersten Weltkrieges, tat eine Neubesinnung not.

Bis dahin war die deutsche Schweiz geistig sehr stark nach Deutschland orientiert gewesen. Gottfried Keller und Conrad Ferdinand Meyer wollten sich in diesem Zusammenhang ver-

standen wissen. Wo der erstere sich verwahrte, „eine spezifisch schweizerische Literatursache" zu sein[1], da tadelte auch der letztere den „Traum von einer spezifisch schweizerischen Literatur" als einen „baren Unsinn"[2]. Der schweizerische Schriftsteller, betonte C. F. Meyer, solle „das Bewusstsein der staatlichen Selbständigkeit seiner Heimat und dasjenige ihres nationalen Zusammenhanges mit Deutschland in gleicher Stärke besitzen"[3]. Gerade hier bleibt aber eine nähere Definition des „Nationalen" offen. Was für die geistigen Wechselbeziehungen zwischen der deutschen Schweiz und Deutschland auf der Ebene der Dichtung galt, das hatte auch seine Wirkung im übrigen geistigen Bewusstsein. Der berühmte, lange in Deutschland tätige Zürcher Jurist J. C. Bluntschli hielt fest, dass die Begriffe schweizerische Nation, schweizerischer Staat mehr äusserer, rechtsformaler Natur wären[4]. Diese noch mangelnde Differenziertheit schweizerischen staatlichen und geistigen Selbstbewusstseins spiegelt sich auch auf der literaturhistorischen Ebene: sie ist überdies ein Phänomen des allgemeinen Liberalismus jener Jahre.

Johann Caspar Mörikofer, der mit feinem Sinn für die theologischen Aspekte sein schönes Buch über *Die schweizerische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts* belebte, setzte sich zum Ziel, „in der Entwicklung der Literatur der Schweiz mit desto grösserer Aufmerksamkeit den Zusammenhang mit dem Geistesleben Deutschlands nachzuweisen"[5]. Daneben fand er, der die allgemeinen und besonderen Verhältnisse gegeneinander abwog, „bedeutende Zeichen für das eigentümliche Geistesleben der Schweiz". Allerdings beschränkte sich Mörikofer auf die deutschschweizerischen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhun-

---

1) Cf. Gottfried Keller, Seine Briefe und Tagebücher, Stuttgart und Berlin 1916, Bd. II, p. 495 f.

2) Cf. C. F. Meyers Briefe, Leipzig 1908, Bd. II, p. 26.

3) Ders. ebenda.

4) J. C. Bluntschli, Ges. kl. Schriften, Bd. II, p. 114 f.

5) J. C. Mörikofer, Die schweizerische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1861, p. IV.

derts, aber er hat schon einen wachen Blick für die besondere Verbundenheit schweizerischen Geistes mit dem Volksleben und volkstümlichen Hintergrund[6]. So gibt er auch schon einige Charakterisierungen einer spezifisch schweizerischen Eigenart, welche sich im Schrifttum des schweizerischen achtzehnten Jahrhunderts abzeichnet.

Jakob Bächtold betonte in seiner aufschlussreichen *Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz*, dass „die Schweiz sprachlich und literarisch in ihrem deutschen Teile eine alte gute Provinz Deutschlands geblieben" sei. Die „Schicksale der deutschen Literatur in der Schweiz"[7] wollte er verfolgen. Er unterschied zwar zwischen Nationalbewusstsein und Kulturströmungen und betonte, dass „der Begriff der Nationalität über die zufällige Stammverwandtschaft hinaus die Staatsidee in der reinsten und sittlichsten Form" enthalte; doch während er so auf eine „bestimmte schweizerische Eigenart"[8] zu sprechen kam, unterliess er es, sie näher zu definieren.

Die welschschweizerische Literaturgeschichte war durch das ganze letzte Jahrhundert an den französischen Kulturraum orientiert gewesen. Der literarische Helvetismus eines Doyen Bridel war nahezu in Vergessenheit geraten. Was das geistige Leben der welschen Schweiz allerdings stärkte, war ein ständiges literaturhistorisches Vergewissern und kritisches Sichten des bestehenden und erst gewordenen eigenen Schrifttums. Auf diese Weise ist die welschschweizerische Literaturgeschichte von einer vitalen Bedeutung für das Geistesleben der Westschweiz geblieben und hat in E. Rambert, Ph. Godet, V. Rossel und weiterhin eine schöne Kontinuität gefunden. Noch E. Jenny und V. Rossel haben sich aber in ihrer zweibändigen *Literaturgeschichte der Schweiz*[9] mit einem Nebeneinander von welschem

---

6) Ders. ebenda, p. 15.

7) Jakob Bächtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz, Frauenfeld 1892, p. 1.

8) Ders. ebenda, p. 2 und 3.

9) Cf. E. Jenny und V. Rossel, Literaturgeschichte der Schweiz, Bde. I und II, Bern-Lausanne 1910.

und deutschem Schrifttum begnügt. Die geschichtlichen Kriterien einer umfassenden, das Gemeinsame würdigenden Sicht auf der Ebene europäischer Kulturgeschichte waren noch nicht da.

Wenn wir von hier aus das Verdienst und das Gewicht von Reynolds *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle* schätzen wollen, so ist das Neue an seinem geistesgeschichtlichen Ansatz, endlich von erhöhter Warte her welschschweizerische und deutschschweizerische Literatur in ihrem Miteinander und in ihren gemeinsamen Charakterzügen gesehen zu haben. Wo er einerseits aufs französische und deutsche, ja aufs europäische Geistesleben hinblickte, musste er andererseits an einem „esprit suisse" festhalten, den zu definieren er als erster mit zureichenden kulturgeschichtlichen Mitteln unternahm. Dieser grossangelegte Versuch ist bis heute nicht überholt worden: er war in sich methodisch klar und grundlegend.

Wenn der schweizerische evangelische Theologe Paul Wernle später den schweizerischen Protestantismus im achtzehnten Jahrhundert so weitausholend und mit feinem kulturgeschichtlichen Sinn untersuchte[10], so fiel wiederum ein vergewissernder Blick auf jene „caractères généralement humains". Es ist interessant, wie sehr Reynolds Urteile über Glauben und Charakter jener Männer sich in den Interpretationen Paul Wernles bestätigt und ergänzt finden. Was Reynold an überlegener typisierender und kulturgeschichtlicher, auch psychologischer Einsicht in die Charaktere des schweizerischen achtzehnten Jahrhunderts gegeben hat, ist von Wernle auf der Ebene einer rein theologischen Fragestellung noch präzisiert worden[11]. Wichtig und wegweisend bleibt aber bei beiden die europäische Spannweite und das europäische Verantwortungsbewusstsein ihrer Untersuchungen.

---

10) Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, Bde. I—III, Tübingen 1923—25.

11) Das „gänzlich Untheologische und rein Weltliche" der neuen Bewegung von Bodmer und Breitinger, wie Wernle festhält, a. a. O., t. II, p. 239. Cf. auch seine Kritik an Rousseau, a. a. O., t. II, p. 66 f. und 237, mit derjenigen Reynolds in L'Europe tragique, Paris 1934, p. 62 f.

Was aber ist das Besondere an Reynolds *Histoire littéraire?* Zum einen, dass uns der Geist des sich selber überwindenden Ancien régime in der Schweiz nahekommt. Zum anderen wird uns die europäische Wirkung eines Albrecht von Haller, Gessner und Rousseau fasslich. Sollte das in der Tat das einzige Mal sein, dass schweizerische Schriftsteller zu europäischer Wirkung gelangen durften?

Die *Histoire littéraire* ist ein Musterbeispiel für die vergleichende Literaturbetrachtung. Weder geht die Suche nach irgendeiner Art von „Nationalliteratur", die es schon aus der Vielsprachigkeit der Schweiz heraus nicht geben kann, noch wird eine Geschichte von Partikularismen und sprachlichen Provinzialismen gegeben. Wohl aber geht es Reynold um die geistige, von Geschichte, d. h. Überlieferung und Milieu bestimmte Eigenart, Solidarität und Selbständigkeit des betreffenden Schrifttums sowohl deutscher als französischer Zunge. Es ist klar, dass Reynold schon von Haus aus einen Flair für den Geist der alten schweizerischen Stadtrepubliken mitbringt, der ihm bei der näheren Untersuchung nur zugut kommen kann. Es ist die Zeit der letzten Ausstrahlungen des sich in einigen beherzten Gestalten selber überwindenden Ancien régime. So steht das rein Künstlerische im Hintergrund, während grösster Wert auf die Wirkungs- und Sozialgeschichte der damals vertretenen Auffassungen und Vorstellungen gelegt wird [12].

„Si, au XVIII[e] siècle, l'unité nationale n'avait pas existé dans les esprits, il n'y aurait point d'Helvétie à l'heure actuelle." Reynolds Sorge weist aber nicht nur nach der Vergangenheit, sondern auch nach der ungewissen Zukunft der Schweiz in unserer Welt. „Un jour se lèvera où la Suisse aura disparu" [13]. Das achtzehnte Jahrhundert wurde für Reynold vorbildlich in seinem erzieherischen Willen, in der Klassizität seines erzieherischen Aufbaus — denn so und nicht anders ist seine Schluss-

12) T. II, Discours Préliminaire, p. 9.
13) Ebenda, p. 39 und p. 843.

folgerung verständlich: „Le XVIII^e siècle est donc notre époque classique . . .“ [14]. In diesem Sinne hat er sich auch selber zu seiner nachhaltigen Wirksamkeit als politischer Historiker und Vortragender entschlossen.

Die eigenartige und einmalige Tatsache solcher Weltgültigkeit einer Generation von Schriftstellern, wie sie die letzte Phase des Ancien régime in der Schweiz hervorbrachte, beruht nicht zuletzt in einer völligen Einheit schriftstellerischen Wirkens und *sozialer* Verantwortung in einem gegebenen Milieu, das aus allen Kräften bejaht wird, dem der gesamt-menschliche Einsatz gilt. Ihre Weltgültigkeit innerhalb der Kultur des Ancien régime liegt in der sozialen Identität von Wort und Sein, d. h. Geist und Wirken. So wurde Bodmer mit 39 Jahren Mitglied des Grossen Rates von Zürich [15]. Diesem gehörte auch Gessner seit 1765 an, der zwei Jahre später dann in den Kleinen Rat eintrat und verschiedene Male als Landvogt tätig war [16]. Überdies kommt Gessner die Ehre zu, mit Hirzel und Iselin zusammen die Helvetische Gesellschaft gegründet zu haben. Haller erhielt nach seiner Rückkehr von Göttingen verschiedene gelehrte Aufträge im Dienst der Republik Bern, leitete von 1758 bis 1764 die Salinen von Roche und Bex: es war für ihn die glücklichste Zeit seines Lebens im Dienst der Republik und der Wissenschaft [17]. Von dem dichterischen Werk eines Salis-Seewis bleibt, nach Reynold, nicht viel übrig, nur Fragmente. „Mais qu'importe: encore une fois, le poète des Ligues grisonnes, le poète-officier au régiment des Gardes, est ce qu'il est“ [18]. Diese beherzten Gestalten hatten sich an ihr gegebenes staatliches *Sein* gebunden, ihr Geist war an Republik, Geschichte und Milieu gebunden, und sie konnten so in einem gegebenen Augenblick eine europäische Mission erfüllen. Es war ihnen nicht um „Literatur um der Literatur willen“ zu tun, sie wussten um die Bedingtheit allen Ruhmes, um seine

14) T. II, Conclusions, p. 829.
15) Ebenda, p. 102.
16) Ebenda, p. 599.
17) T. II, Conclusions, p. 473.
18) Ebenda, p. 718.

Vergänglichkeit, sie wussten um „das was not tut", die *eine* Notwendigkeit: sozial, politisch und geistig-religiös. Das war das gute Ancien régime, wenn es so etwas gab.

Solche Verwurzelung unterscheidet die Schweizer Autoren von denen der drei Nachbarländer. Die Grösse der damaligen Franzosen, Deutschen und Italiener war es, dass sie einem allgemeinen geistigen Reiche angehörten, der weiten humanen Aufklärungs- und Bildungswelt. Aber in ihren Staaten hatten sie nichts auszurichten, politisch waren sie Weltbürger und mussten es bis 1789 sein, ob sie es wünschten oder nicht. Ihre Berührung mit den Regierungen war entweder persönlich, wie zwischen Voltaire und Friedrich II., oder gesellschaftskritisch-rebellisch wie beim jungen Schiller.

Und Reynold selber nun. Ein Gelehrter, der Konsequenzen ziehen wollte: aber für ihn ging es nicht mehr darum, eine „antiquarische Gesellschaft" zu gründen, die Zeit dazu war lange vorbei. Der freiburgische Katholik de Reynold hat 1912 zusammen mit dem Genfer Calvinisten Alexis François die Neue Helvetische Gesellschaft gegründet [19].

Es kann hier nur am Rand auf die grosse Bedeutung dieser Gesellschaft für die Schweiz während beider Weltkriege hingewiesen werden. Festzustellen haben wir, dass mit dieser Gründung eine ganz besondere Tradition, in Anlehnung an jene erste Helvetische Gesellschaft neu gebaut wurde. Zu erwähnen ist aber auch, dass Reynold 1918 aus der N. H. G. ausgetreten ist. Die erste Helvetische Gesellschaft ist für Reynold „le lien vivant qui unit l'ancien régime au monde moderne" [20]. Wenn sich also an diesen Zusammenkünften vor zweihundert Jahren, — man praktizierte ja die Menschenliebe dieses larmoyanten Jahrhunderts auf „alt-helvetisch", man „helvetisierte alle Utopien des Jahrhunderts" [21], der protestantische Pfarrer in die Arme des katholischen Mönchs geworfen hatte, der Patrizier den Bauern umarmte, so war natürlich

19) Cf. Alexis François in Etudes et témoignages, p. 120.
20) G. de Reynold, Histoire littéraire, t. I, p. 172.
21) Ebenda, p. 177.

für dergleichen in diesem nüchternen Jahrhundert kein Raum. Aber was schlimmer ist: Huldrych Zwingli und Petrus Canisius haben sich immer noch nicht versöhnen können, in ihren entferntesten Sprossen. Das ist metaphorisch gesprochen, denn die beiden haben sich ja nie gesehen, noch sehen können, gehören auch verschiedenen Generationen an: und zwei einander immer noch entgegengesetzten schweizerischen und europäischen Welten.

Der schweizerische Staatsgedanke ist schon im Kern eine Verbindung jener scheinbaren europäischen Unvereinbarkeiten. In diesem Kraftfelde bewährt sich immer wieder unsere kleine politische Nation, oder sie muss untergehen. Der alten Helvetischen Gesellschaft ist es zutiefst um diese Solidarität gegangen, auch der N. H. G. sollte es immer wieder darum zu tun sein.

In seltener politischer Weitsicht ist G. de Reynold in seiner Histoire littéraire auf einen „schweizerischen *Staatsgedanken*" zu sprechen gekommen. Das war damals um 1910 von dem freiburgischen Literatur- und Kulturhistoriker eine eidgenössische „Mahnung" und Tat zugleich. Hatte doch sonst vor allem in der älteren Generation der hochverdiente Rechtsgelehrte Carl Hilty von einem schweizerischen Staatsgedanken gesprochen [22]. Ist dieser Gedanke nun von Reynold für die Kulturgeschichte der Schweiz lebendig gemacht worden, in einem jahrzehntelangen forschenden Einsatz, so nahm ihn aber wiederum eine schweizerische universale, auf die soziologischen Grundlagen der völkerrechtlichen Strukturen bedachte Rechtswissenschaft auf. War G. de Reynold der erste jüngere Schrittmacher in einer gesamtschweizerischen Besinnung am Vorabend und zu Beginn des ersten Weltkrieges, so hat dann Max Huber in seiner Rede *„Der schweizerische Staatsgedanke"* diesem neuen Denken auch in der deutschen Schweiz zum Durchbruch verholfen [23].

---

22) Cf. Carl Hilty, Vorlesungen über die Politik der Eidgenossenschaft, Bern 1875.

23) Cf. Max Huber, Der schweizerische Staatsgedanke, Zürich 1916.

Im Besitz des besten Erbes einer organologischen und genossenschaftlichen Rechtsauffassung, lehrte Max Huber — er folgte darin seinem verehrten Lehrer Otto Gierke, dem grossen Theoretiker und Darsteller des deutschen Genossenschaftsrechtes — den Staatsgedanken als die „Verkörperung einer Idee durch den Staat, als Wesenszug der politischen Individualität“ [24] zu sehen. Durch den Staatsgedanken wird die Heimat zum Vaterland. Dabei setzt sich der schweizerische Staatsgedanke zusammen „aus dem demokratischen Prinzip, der Idee des volkstümlichen Staats einerseits und andererseits aus der Idee der über die Nationalitäten hinwegreichenden politischen Nation“ [25]. Mit diesen beiden Gesichtspunkten vermochte Max Huber die geschichtliche Eigenart und Eigenständigkeit der Schweiz aufs eindringlichste und überzeugendste neu darzulegen. Hatte der Kampf um die Freiheit der mittelalterlichen Kommunen den Anstoss zur Bildung unseres Staates gegeben, in der ständigen Abwehr der landesfürstlichen Territorialgewalten, so hat die verteidigte Selbstverwaltung auf breitester Grundlage die Jahrhunderte überdauert, auch die Periode des Staatsabsolutismus, und hat im neunzehnten Jahrhundert durch die Erweiterung der öffentlichen Verwaltung zu Stadt und Land eine vorher nie erreichte Bedeutung erlangt. Die demokratischen Institutionen der Schweiz gehen, im Gegensatz zu anderen Ländern, durch unser ganzes Staatsgebäude hindurch [26].

Diese ganze Neuorientierung war und ist noch von grosser Bedeutung. Wenn je von der politischen Individualität „Europa“ umfassend gesprochen werden will, so ist der schweizerische Staatsgedanke in seiner verschiedenste und geschichtliche staatliche Individualitäten einbeziehenden Realität ein Ausgangspunkt. Nur in genauer Kenntnis der soziologischen und natürlichen, föderalistischen Grundlagen der Rechtsverhältnisse der europäischen Staaten und des unter ihnen verwirk-

---

24) Cf. ebenda, p. 15.
25) Ebenda, p. 18.
26) Ebenda, p. 19.

lichten Völkerrechts wird juristisch ein Weg zur Konföderation Europas zu finden sein. „Die Schweiz ist ein Staatsgedanke nicht nur für uns, sondern für Europa", wie Max Huber einmal gesagt hat [27].

Gonzague de Reynold hat in seiner *Histoire littéraire* den *esprit suisse* auf europäischer Ebene herausgearbeitet: unausweichliche Grundlage für seine weiteren Gänge in die schweizerische wie in die europäische Geschichte. Der *esprit suisse* war für ihn nur eine Vorstufe, Vorbedingung zum *esprit européen*. In sich war dieser schweizerische Geist schon europäisch, blieb aber gebunden in einer spezifisch schweizerischen Ausgestaltung des Europäischen.

VI. Gonzague de Reynold und die Tainesche Milieutheorie

Was ist zur geschichtlichen Methode der Histoire littéraire im besonderen zu sagen? Wie gelingt es ihr, auf einem europäischen Hintergrund die schweizerischen Verhältnisse und Charaktere subtil zu durchleuchten? Was ist ihr kulturgeschichtlicher Gewinn?

Der grosse französische Kulturhistoriker und Philosoph Hippolyte Taine hat in der berühmten Introduction seiner *Histoire de la littérature anglaise* die für ihn zentrale Milieu-Theorie auseinandergesetzt. In ihrer überspitzten Formulierung ist sie nicht ohne offenkundige Fragwürdigkeit: „Comment l'histoire est un problème de mécanique psychologique" [1]. Es wird da der philosophische Hintergrund eines „universel déterminisme de la nature" [2] deutlich, ein determinierender mechanischer Fatalismus, der dann von der Generation um den neuthomistischen Philosophen Jacques Maritain mächtig bekämpft

27) Ebenda, p. 24.

1) Hippolyte Taine, Histoire de la littérature anglaise, Paris 1903, t. I, p. XXII.

2) Ebenda, p. XXII.

wurde [3]. Trotz dieser Einwände ist die Milieu-Theorie Taines praktisch von grossem Nutzen für die Geistesgeschichte gewesen, nicht nur für die französische, sondern die europäische überhaupt. Sie gab weiten Forschungen gute Grundlagen. Das geht aus seinen eigenen Werken so voll Leben und esprit hervor, und aus denen seiner Nachfolger, besonders in den Literaturwissenschaften, worin Frankreich immer stark war. Besonders die vergleichende Literaturgeschichte kann an Taine nicht vorbeigehen. Methodisch muss sie da hindurch.

Das zeigt sich deutlich, wenn wir jetzt nochmals einen — methodischen — Blick auf Reynolds *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle* werfen. Reynold konnte schon zum vornherein seine Aufgabe formulieren: „Nous avons défini aussi clairement que possible la manière dont nous concevons l'histoire littéraire de la Suisse: *histoire sociale de la culture allemande ou latine particularisée par l'influence d'un milieu donné et d'un esprit national*" [4]. Wenn wir jetzt dieser Stelle einige weitere folgen lassen, so in der Absicht, ihre methodische Fruchtbarkeit an einigen wohlgereiften Ergebnissen der ganzen Darstellung und Auseinanderfaltung zu erläutern.

In dem Discours préliminaire hat Reynold die fünf Elemente genannt, die den „esprit suisse" ausmachen: Verfassung, Geschichte, milieu naturel, Alpen, Humanismus und Reformation. All das ist in den schweizerischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts lebendig, zugleich ist es der Anfang unseres literarischen Lebens [5]. Die Milieu-Theorie ist notwendig, um den Zusammenhang und die besondere Artung des schweizerischen Schrifttums zu verstehen. J. J. Bodmer hat diese Theorie auf eine merkwürdige Weise schon vorweggenommen. Er hatte erkannt, dass es genauer Beobachtung unserer Umge-

---

3) Cf. Jacques Maritain, Distinguer pour unir, Paris 1946, p. 60.

4) G. de Reynold, Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle, t. II, p. 27.

5) Ebenda, p. 35.

bung bedarf, um die hauptsächlichen, allgemein menschlichen und immer gleichen Charaktere herauszuarbeiten [6].

Indem Reynold den englischen Einfluss auf die Schweiz zu erhellen unternimmt, gibt er sich Rechenschaft über die Wirkung eines umfassenden Zeitgeistes, der über das Beharrungsvermögen von Moment und Milieu hinausgreift. Dreifach ist der Gehalt und die Form dieser Beziehungen [7]. Geistig-religiös-politisch: in Genf wie in Basel, diesen beiden Grenzstädten, verbindet sich der Protestantismus mit der politischen Freiheit überhaupt. Diese „helvetisch-schottische" Idee hat ja eine unabsehbare Wirkung ausgeübt, die Vereinigten Staaten gegründet, die Cromwellsche und die französische Revolution entzündet. Turrettini, von der englischen Kultur im Zeitalter Lockes eingenommen, hat die genaue und wohlgesetzte Lehre Calvins in jenen „religiösen" Rationalismus verwandelt, der den modernen Protestantismus kennzeichnet. Diese geistigen Beziehungen der Schweiz zu England gingen mit den wirtschaftlichen zusammen, wie es Reynold durch einen treffenden Vergleich veranschaulicht: „Savoir que Nuremberg est un relai entre Anvers et Venise, c'est définir l'art de Dürer" [8]. Ein Blick auf die Karte, der langen Rheinlinie nach zur Nordsee, belehrt uns, dass da hinab von den reformierten Schweizer Städten Handelsbeziehungen mit Holland und England gesucht wurden, im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert. Literarisch endlich spielte die Schweiz gegenüber Deutschland am Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine ähnliche, ebenso nützliche und ruhmvolle Rolle wie Holland gegenüber Frankreich.

Zusammenfassend stellt Reynold fest, dass der literarische Einfluss der Engländer in der Schweiz seine Bedeutung gewann durch den noch mächtigeren der Verfassung, der Methoden und Sitten. Der Kult der individuellen Freiheit, besonders stark bei Bodmer ausgeprägt, verband die beiden Völker. „Ce respect

6) Ebenda, p. 118.
7) Ebenda, p. 226 ff.
8) Ebenda, p. 237.

de la ‚liberté individuelle' uni au culte des traditions décoratives, est, je crois, plutôt qu'une influence littéraire ou artistique directe, ce qu'il nous faut demander à l'Angleterre" [9]. Auf Grund solchen Sehens konnte Reynold sehr gut das Gemeinsame in geschichtlichen Vorgängen zeigen, wie es sich ausserhalb aller literarischen und künstlerischen Einwirkungen immer wieder ergibt.

Über die Dramen Bodmers, mit denen unerbittlich verfahren wird, mit einer einzigen Ausnahme, hat Reynold den Weg gefunden, sehr bildlich festzuhalten, was er mit dem besonderen Geist des schweizerischen achtzehnten Jahrhunderts meint. Bodmers bestes Drama, *Karl der Kühne*, ist nichts weiter als eine Angleichung, ja sogar eine Übersetzung der *Persoi* von Aischylos. „Remplir ce beau vase antique, à la forme noble et simple, du vin âpre d'un sujet héroïquement national était une idée de génie" [10]. Diese Idee, die uns vortrefflich hilft, den Helvetismus zu definieren, ist das Resultat einer dann später zum Gemeinplatz gewordenen Vergleichung der griechischen Geschichte mit der schweizerischen. Noch Byron ist in *Childe Harold* davon durchdrungen.

Reynolds Interpretationen von Albrecht von Haller, Beat von Muralt und J. C. Lavater sind uns bedeutend durch die typisierende Herausarbeitung der menschlichen Charaktere. In heftiger Reaktion gegen die gesellschaftliche Enge seiner Vaterstadt hat sich Albrecht von Haller [11] in seiner Jugend rasch zu einer höheren Bildung und Kultur aufgeschwungen. Dann aber kommt bei ihm bald das „Heimweh" zum Zug, der Patriotismus zieht ihn unwiderstehlich, es ist eine Art Atavismus. Haller folgt diesem Gefühl, er macht ihm Konzessionen, bis er in einem Alter, wo einen Berühmtheit des Geistes nicht mehr zu befriedigen vermag, ganz wieder im heimatlichen Milieu

---

9) Ebenda, p. 255.

10) Ebenda, p. 285.

11) Cf. zum folgenden: G. de Reynold, Histoire littéraire de la Suisse au XVIIIe siècle, t. II, p. 463 ff.

aufgeht. So wird Albrecht von Haller, mit seiner ganzen Lebensgeschichte als Berner Patrizier, für Reynold zum Inbegriff, wie je und je schweizerischer und zugleich europäischer Geist in seiner engeren Heimat zuletzt aufgegangen ist.

Beat von Muralt [12] schreibt und denkt wie ein Hugenotte, der an der freien Auslegung der Schrift und am freien Gewissen festhält. Als Protestant ist er zugleich „moralisateur et utilitaire à outrance"; voller Kühnheit und Skrupeln hat er einen überwältigenden Zug zur Wahrheit und Gerechtigkeit. Indem er als Schweizer zwei grosse Nationen miteinander vergleicht, wird er Europäer. Als Schweizer fürchtet er sich vor Frankreich, liebt es kaum. So zeigen sich schon in ihm das Genie und die Schwächen eines Rousseau, Vinet, Amiel. Er ist der erste in ihrer berühmten Reihe.

Auch Lavater ist in seinem *Geheimen Tagebuch* ein Geistesverwandter. Er erinnert uns in dieser seiner einzigen noch ganz lesenswerten Schrift, wie Reynold bemerkt, an das *Journal intime* Amiels, an die *Fragmente* Hallers und an Rousseaus *Confessions*. Hier ist das ganze reiche protestantische Gewissen mit seiner unaufhörlichen Wahrheitssuche, feurig und voller Bedenken. Tag für Tag beobachtet und erforscht sich eine beunruhigte Seele, die tägliche Existenz wird in ihren gewöhnlichsten Erscheinungen wie in einem scharfen Fieber überwacht. Die dem Tod eines Freundes gewidmeten Seiten sind nahezu ein Meisterwerk, sie lassen zutiefst in die einzigartige Individualität ihres Verfassers blicken, eine Individualität, die niemals egozentrisch ist [13].

Die Proben mögen dafür genügen, dass Gonzague de Reynold der Arbeitsweise und des Oeuvres Taines nicht unwürdig war, wenn er das Gesetz der drei Bedingtheiten lebendig angewandt hat, die geistigen Grundformen und Charaktere zu ermitteln. Die entscheidende Anregung für Reynold muss aber der Satz von Taine gewesen sein, „que l'on peut considérer le

12) Cf. zum folgenden, ebenda, p. 517.
13) Ebenda, p. 653.

mouvement total de chaque civilisation distincte comme l'effet d'une force permanente qui, à chaque instant, varie son œuvre en modifiant les circonstances où elle agit" [14]. Es ist eine geschichtliche Erfahrung, die auch diejenige Reynolds wurde, wenn Taine diesen Satz noch dahin erweitert, „qu'à chaque moment on peut considérer le caractère d'un peuple comme le résumé de toutes ses actions et de toutes ses sensations précédentes, c'est-à-dire comme une quantité et comme un poids, non pas infini, puisque toute chose dans la nature est bornée, mais disproportionné au reste et presque impossible à soulever, puisque chaque minute d'un passé presque infini a contribué à l'alourdir, et que, pour emporter la balance, il faudrait accumuler dans l'autre plateau un nombre d'actions et de sensations encore plus grand" [15]. Auch Reynold hat in seiner *Histoire littéraire* die tragende Schwere, die Fülle des Herkommens ermessen, in der allein jene schweizerischen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts verständlich sind.

So konnte denn Reynold auch paradoxerweise, aber sicher mit Recht aussprechen: „Le chef-d'œuvre de la poésie suisse n'a pas été écrit par un Suisse. Nous avons envers Schiller une dette de reconnaissance, mais notre pays n'a pas été sans influence sur lui" [16]. Dies als weiteste Konsequenz des Gedankens vom Esprit suisse. Wie Schiller uns mit dem deutschen Denken verbindet, so verbindet uns Rousseau mit dem französischen [17]. Der Einfluss Englands auf die „trois Helvétiens" Haller, Gessner, Rousseau ist gross. In Frankreich wurden sie stark gelesen und brachten so die hauptsächlichsten romantischen Elemente in die französische Literatur. Andererseits haben die Schweizer auch die deutsche Geistigkeit entscheidend beeinflusst [18]. Für die Schweiz ist Reynolds Folgerung die: „En définitive, au-dessus des différences de langues et de races, qu'est-ce que la Suisse,

14) Taine, a. a. O., p. XXIII.
15) Taine, a. a. O., p. XXV.
16) Reynold, a. a. O., t. II, p. 425.
17) A. a. O., t. II, p. 426.
18) Ebenda, p. 824.

sinon une «pensée politique», ein «Staatsgedanke», une conception particulière de l'existence sociale? Or, une telle conception, une telle pensée, est, avec la nature, un des éléments les plus indispensables du *milieu*" [19]. Indem Reynold so durch die Tainesche Methode angeregt und hindurchgehend zum schweizerischen Staatsgedanken vorstiess, ist er einer der Bahnbrecher in der Neubelebung dieses Gedankens vor dem ersten Weltkrieg. Reynold blieb sich zugleich selber treu und fand zu seinem eigenen Werk.

Die Tainesche Milieu-Theorie ist an sich schon eine europäische Methode, wurde sie doch von Taine in seiner *Histoire de la littérature anglaise* durchgeführt. Indem sie die historischen Vorkommnisse und Figuren nach dem jeweiligen Moment, nach Milieu und einem umfassenden geschichtlichen Zeitgeist darstellte, war sie besonders geeignet zu einer Anwendung auf die schweizerischen Verhältnisse. Indem sie eine neue Sicht auf den *esprit suisse* geradezu eröffnete, diesen auch in den europäischen courants historiques fassbar machte, bewies sie ihren allgemeinen Anwendungscharakter wie ihre besondere Zuverlässigkeit.

19) A. a. O., t. II, p. 23/24.

Dritter Teil

G. de Reynold als Kultur-Historiker

VII. Landschaft, Städte, Völker

Welches ist der kulturhistorische Charakter eines beschreibenden Werkes wie der *Cités et pays suisses?* Diese Wanderungen durch die Schweiz und Ansichten ihrer Städte und Landschaften faszinieren durch schöne Nuancierung, den gepflegten und meisterlichen Stil, den geschichtlichen Gehalt. Welches sind Reynolds grundsätzliche Einsichten in das Verhältnis von Geschichte und Landschaft und in die Physiognomie der einzelnen Städte?

Die *Schweizer Städte und Landschaften* sind ein Stück von Reynolds Leben geworden. Sie sind, europäisch gesehen, das letzte Beispiel einer wahrhaft harmonischen Urbanitas, die noch die ländlichen Grundlagen aller Kultur bejaht. Sie sind von der Schweiz her gesehen ein dichterisches Testament an alle Erzieher, die das späte Wort Max Hubers beherzigen möchten: „Erst aus der Verbindung von Landschaft, sei diese noch so schön, so lieblich, so grossartig, mit Geschichte wird Heimat“ [1]. So erscheinen die *Schweizer Städte und Landschaften* G. de Reynolds als ganz persönliches Erlebnis — das aber für alle gilt, weil er Heimat als Einklang von Natur und Geschichte erlebt — die für alle da sind — und dies in Prosa gestaltete.

Gonzague de Reynold führt den Leser mit sich auf seine Wanderungen durch die Schweiz während des ersten Weltkrieges. Er gibt uns zuerst ein patriotisches und geographisches

1) Zum ersten August, Rede gehalten auf Rigi-Kaltbad am 1. August 1952, gedruckt in Zürich 1952, jetzt auch in Vermischte Schriften, Bd. IV, Rückblick und Ausblick, Zürich 1957, p. 13 f.

Memento, dass die Schweiz ein günstig gelegener freier Fleck Erde mitten in Europa ist und nur durch die Natur und eine zivilische Miliz geschützt wird. Reynold kommt an einem Abend per Schiff in die eindunkelnde Stadt Genf, besucht dann die Westschweiz und das Wallis. Er stattet der Stadt Bern, die ihm seit frühester Kindheit wert ist, einen Besuch ab und steigt dann über den Jura ins Gebiet des alten Bistums Basel. Nach einem Augenschein auf die aargauischen Kleinstädte macht er sich auf den Weg in die Stadt und Republik Luzern. Er kehrt in der Innerschweiz und ihren Wallfahrtsorten ein, besteigt den Gotthard, wendet sich dann nach Zug und Zürich. Nachdem er das wahre, alte Gesicht Zürichs hinter seiner „Gründer"-Fassade gesucht und gefunden hat, nimmt er den Weg rheinaufwärts in die Ostschweiz, ins St.-Gallische und Appenzellische. Er durchquert Graubünden und steigt in den südlichen Tessin hinab. Zuletzt kehrt er heim in sein Heimatdorf, in das Schlösschen seiner Vorfahren und preist das mütterliche, das fast gynaikokratische Gefühl der heimatlichen Erde.

Nie ist es Reynold um eine „ästhetisierende Gefühlshistorie" [2] gegangen. Was er schreibt, ist durch eine kühle architekturhafte Rationalität ausgezeichnet. Darin ist er durchaus romanisch. Wenn er das Dichterische gesucht hat, dann niemals in der Natur allein, auch nicht in der Vergangenheit an sich — wenn wir die von ihm meisterlich gestaltete Legende und die ihm eignende geschichtliche Evokation im Vers: eine Möglichkeit, die eher nordisch scheint, hier ausser Betracht lassen —, sondern in geschichtlichen Landschaften. So fängt er etwa an, wenn er das Problem seiner Ausführungen knapp gestellt hat, mit einer punkthaften Feststellung: „La Suisse est d'abord une terre." Dann mit durchdringender Aufmerksamkeit hinzufügend: „Or la Suisse forme le centre de l'Europe occidentale." Sogleich aber über das Geometrische hinausgehend: die Schweiz ist ein Zentrum „pour d'autres raisons que des distances". Das

2) Cf. die Kritik in Johan Huizingas Wege der Kulturgeschichte, München 1930, p. 33—46.

ist seine typische Denkrichtung: in die Breite, in die Höhe und Tiefe sorgfältig aufbauend[3]. Reynold ist ein Meister der géographie humaine, das bezeugen seine Städtebilder wie seine geschichtlichen Landschaftsschilderungen.

Über die Formen hinaus, die er betrachtet, ist es ein geheimnisvolles Kraftfeld von Geist, das ihn anzieht: ein Instinkt für den genius loci[4]. Natur und Kunst sind ihm nur Seiten einer wechselnden Wirklichkeit des Menschen. Ein Ansatz zum Preis, zum Hymnischen ist ihm eigen, „une histoire héroique en d'héroiques paysages"[5] möchte er feiern. Über das Walliser Dorf Saillon mit seiner trotzigen Ruine, nicht weit oberhalb des Rhoneknies bei Martinach, findet er die köstliche Veranschaulichung: „et Saillon, c'était alors la tête du pont, la boucle du ceinturon, la clef de la serrure . . ." Saillon: „troupeau de moutons gris qui rentre dans son parc sous les yeux du berger debout." Über die festungsähnliche Kirche Valeria mit der ehemals bischöflichen Residenz und die Schlossruine Tourbillon, am nördlichen Sporn desselben Felsenhügels über Sitten, schreibt er: „Mais Tourbillon s'étale et Valère se hausse, et l'on pense à deux chiens héraldiques, chacun sur son socle, à l'entrée d'une forteresse blanche"[6]. Reynolds Städteansichten haben etwas Porträthaftes und Physiognomisches, wie Henri de Ziegler treffend bemerkt hat[7]. Das heisst, Reynold hat den Sinn für historisch-kollektive Persönlichkeit und dabei den Gesichtssinn des differenzierten Unterschieds und Vergleichs.

Eine besondere Empfänglichkeit hat er für die Annäherungen und Übergänge, wie sie zwischen den Kulturen vorkommen. „Un des charmes les plus forts que puissent offrir les voyages et le spectacle du monde, ce sont les changements d'empire et

---

3) Cités et pays suisses, p. 7.

4) Cf. die schöne Sammlung westschweizerischer Texte in Ch. Clerc: Le Génie du Lieu, Neuchâtel, Paris 1929.

5) Cités et pays suisses, p. 101.

6) Die letzten drei Zitate in ihrer Reihenfolge ebenda, p. 122, 121, 104.

7) Cf. in Et. et tém., p. 84.

de climat" [8]. Mit solcher Einstellung ist Reynold ein Nachfolger der Mme. de Staël und eines Charles-Victor de Bonstetten. Um Dekor und geistesgeschichtliche Metaphorik der Stile geht es ihm nicht: eher um Völkerphysiognomien. Schon in der Histoire littéraire finden sich Ansätze dazu. Hier zum erstenmal spricht er von *le monde germanique*. Seine vergleichende Landschaftsbetrachtung, immer in enger Verbindung mit vergleichender Literaturkenntnis, ist aber weniger ein begrifflich absetzendes, als ein heranziehend ergänzendes Verfahren, Geistesverwandtes in Übergängen und Einklängen zu sehen. Der Ceresio erinnert ihn an eine griechische Landschaft [9]. Bei einem Besuch der norwegischen Fjorde wird er von der Ausschliesslichkeit und völligen Mitternächtlichkeit einer allen südlichen Glanzes baren Nordwelt — auf Grundempfindungen der germanischen Welt — geführt [10]. Bei der Schilderung Luzerns und der Innerschweiz hebt er eine eigentümliche transalpine Italianität hervor [11].

Immer ist es dasselbe Grundphänomen der Erkenntnis. Sie ist ihm gleichsam genealogisch überliefert: mütterlicher- und grossmütterlicherseits Innerschweizer, dem Herzen nach Alemanne, ist er andererseits ein Spross seiner tapferen Offiziersvorfahren in fremden Diensten, Abkömmling hier eines eher grossgewachsenen tätigen Schlages: durch und durch romanisierter Alemannen mit irgend etwas Burgundischem, ursprünglich Bäuerischem. Dieser Typus ist noch ganz seines Vaters, bei dem Sohn zeigt sich die so viele geistige Änderungen und Unruhen hervorrufende — schon physiognomische Angleichung an die mütterliche Wesensart. Dies mehr innerschweizerisch-alemannische Gemütserbe hat nun eine romanische Erziehung bekommen. Das eine aber nicht ohne das andere: in der Verbindung beider Elemente lag Reynolds Chance. Man lese nur etwa die Schil-

---

8) Cités et pays suisses, p. 263, cf. Charles Victor de Bonstetten: L'Homme du Midi et h'Homme du Nord, Genève-Paris 1824.

9) Cités et pays suisses, p. 343.

10) Hist. litt. t. II, p. 293/94.

11) Cités et pays suisses, p. 234.

derung einer Reise durch die Provence in seinem Portugalbuch, das auch wesentliche Erkenntnisse über das Wesen der spanischen Landschaft und Mystik enthält, daneben aber das Licht des „anderen" Spaniens: Portugals[12], wohl zu unterscheiden und zu interpretieren vermag —, und man vergleiche dies mit der von der Landschaft eher abstrahierenden analytischen Evokation der germanischen Völkerseele in *Les Germains*. Dazu vergegenwärtige man sich die auf der Geographie wohlbegründete Vision Europas in der Einleitung seines Spätwerks, Bd. I *Qu'est-ce que l'Europe?* Seine Gesamtvorstellung der Städtebilder und des Städtegeistes hat in Bd. III *L'hellénisme et le génie européen* ihren endgültigen Begriff gefunden.

Mit seinen in den Kriegsjahren 1914—1918 niedergeschriebenen *Cités et pays suisses* hat G. de Reynold nicht nur die welschschweizerische Literatur um eines ihrer chef-d'œuvres bereichert, dieses Werk steht auch in der gesamtschweizerischen Literatur neben dem Besten und ist völlig einmalig. Durch seine europäische Sicht der Schweiz, wie durch seine den „esprit suisse" so trefflich beleuchtenden kulturgeschichtlichen Bilder und Porträte gehört es zu den wenigen bleibenden Werken. G. de Reynold hat zusammen mit Ch. F. Ramuz der französischen Literatur der Schweiz zu europäischem Rang verholfen.

VIII. G. de Reynold und das Saint Empire Romain-Germanique[1]

Wenn wir uns aus der deutschen Dichtung den „Reichsaspekt" als eine geschichtliche und tragende Atmosphäre auch noch unserer Klassik vergegenwärtigen können, dann sind wir betroffen und überrascht, in den *Cités et pays suisses* eine ähnliche Luft zu atmen. In welchen Aspekten aber erscheint bei

---

12) Cf. G. de Reynold, Portugal, Salzburg 1938, p. 69.

1) Cf. das Gedicht G. de Reynolds: Le Saint-Empire romain-germanique, in Le Chant d'une Vie, Poèmes choisis, Fribourg 1957.

Reynold der Reichsgedanke, wie sieht er ihn in den geschichtlichen Landschaften und Städten der Schweiz lebendig? Was trägt und hält diese Reichsatmosphäre alles?

Berühmt ist Goethes Bericht von den Frankfurter Krönungsfeierlichkeiten für Franz II. im fünften Buch des ersten Teiles von *Dichtung und Wahrheit*. Da zieht das „heilige römische Reich" noch einmal in seiner ganzen geistlich-weltlichen Paradoxie, aber auch in seinem alten Farbenglanze über die Szene, halb ergreifend, halb wie ein Spiel anmutend. Nirgends hat der alte Reichsgedanke in späterer Zeit so schöne reine Andacht gefunden wie in Stifters Altersepos, dem Witiko, dem wohl einzig gültigen „historischen" Roman deutscher Sprache. Dann ist Gottfried Keller der volksnahe Schilderer alter versponnener kleinstädtischer Art, und man ist versucht bei ihm von dem Partikularismus des alten Reiches zu sprechen, den er in seiner zürcherisch-alemannischen Umgebung noch tief dem Menschenschlag eingeprägt gefunden hat. „Nun schritt in Stahl und waffenklirrend einher, was von der Lüneburger Heide bis zum alten Rom, von den Pyrenäen bis zur türkischen Donau gefochten und geblutet hatte, die glänzende Führerschaft des Reiches . . . Den südlich-griechischen Bildern folgte als nordisch-germanisches Märchen der Zug des Bergkönigs" [2]. Von solchen Erinnerungen haben einige unserer älteren romantischen Generationen gelebt. Huizinga hat die romantische Lebensstimmung, die sich zuerst an Ruinen gefühlt hat, dann sich scheinbarem Realismus ergab, der jedoch nur um so grössere Zersplitterung der Empfindungen bedeutete, trefflich umschrieben [3]. Denn wie wäre damit das Wirkliche, so wie es die Kirche einst verstanden hat in ihrem *Realismus*, wieder erfahrbar gewesen? Zudem besteht auch heute kein deutsches Reich mehr. Warum sprechen wir aber trotzdem von einer Reichsidee? Weil wir,

---

2) Gottfried Keller: Der grüne Heinrich, dritter Band, dreizehntes Kapitel.

3) J. Huizinga: Wege der Kulturgeschichte, cf. die Kapitel: Renaissance und Realismus und Themen der Romantik.

Niederländer oder Schweizer, zum Bauerntum und auch zur Urbanität ein ganz bestimmtes Verhältnis haben. Was aber ist diese umfassende, soziale und geistige Ordnung anderes als ein Stück Kontinuität des römisch-deutschen Reiches, als ein Weiterwachsen an einem längst gefällten und zersetzten Stamm?

Ricarda Huch schreibt nicht ohne tiefe Berechtigung in ihrem Buch über den Freiherrn vom Stein [4]:

„Er zeigt eine interessante Übereinstimmung mit dem schweizerischen Dichter Jeremias Gotthelf, in dessen Werken sich auch noch einmal die Weltanschauung des auf Ackerbau und Einung gegründeten germanischen Reiches, grossartig dargestellt hat." Ein verschollener Traum? Der geistige und geschichtliche Raum, ohne den es unnütz ist, von europäischer Konföderation zu reden.

Es wird jetzt an Hand einiger Zitate des freiburgischen Patriziers und Föderalisten Gonzague de Reynold zu zeigen sein, wie gerade in dem welschschweizerischen Schrifttum der Gegenwart der Reichsgedanke eine anderssprachige, romanische Ergänzung und dichterische Würdigung gefunden hat. Wobei an dem Fries unserer Städte und Landschaften, diesem nationalen Fresko, national immer nur im geschichtlichen Sinn, wie auch Constantin Frantz das Nationale verstanden hat [5], nochmals alle Farben des alten Reiches aufleuchten. Erst so sehen wir wirklich das europäische Gesicht der Schweiz.

So ruft Reynold im Angesicht der Stadt Solothurn aus, ihre Geschichte in der Ich-Form erzählend: „J'eus mon église, une âme ; j'eus mes cloches, une voix." — „Age héroïque : autour de moi, dans l'immensité du Saint Empire pareil à une vaste campagne dont les champs commencent à verdir auprès des labours ensemencés, c'était le printemps des villes" [6]. Den Rhein bezeichnet Reynold als das Rückgrat des alten Reiches, und er wird nicht müde, in den schweizerischen Städten die

4) Ricarda Huch, Berlin 1932, p. 58.
5) Constantin Frantz: Der Föderalismus, Mainz 1879, p. 346 ff.
6) Cités et pays suisses, p. 168.

Spuren seiner Prägung ausfindig zu machen. Freiburg im Üchtland hat von den Zähringern den sichtbar gebliebenen Charakter der Reichsstadt erhalten. „La cathédrale, monument composite, révèle des oscillations presque régulières entre des modèles bourguignons et des modèles rhénans“ [7]. Diese Beschreibung gibt die Anwendung mittelalterlicher Reichsprinzipien wieder; wo in der Tat hat diese Idee einen sichtbareren Ausdruck gefunden als in der beauté composite dieser Städte, vor allem dann Berns auch; auf welcher anderen Grundlage wäre es zu einer solchen Begegnung, architektonisch sichtbar, der europäischen Zivilisationsformen überhaupt gekommen?

In den Brunnen Berns sieht Reynold ein Symbol unseres Mittellandes, von jener kleinburgundischen Kraft, die in dieser Stadt zusammenfliesst. „La cité est petite, la République est grande. Les fontaines illustrent la République“ [8]. Es ist eine Synthese von „Stadt und Land“, des germanischen Temperaments und des lateinischen Geistes, des Aristokratischen und des Volkstümlichen. Das gotische Rathaus, das burgundische Münster, die Alpen wie Priesterkönige in der Ordnung Melchisedechs über einem fruchtbaren sonnigen Land, das nicht ohne Heroismus und Glorie ist und nur das Lächeln nicht kennt. Einige grossen Geister: Haller, Gotthelf, Hodler, wobei in Gotthelf die Verschlossenheit des Berner Bauerntums Sprache wird, eines Bauerntums, das die tragende Grundlage für die Stadt und Republik Bern geblieben ist. „Il y a quelque chose d'homérique en Gotthelf“ [9], sagt Reynold.

Hat Reynold am Beispiel Berns den Anteil des Bauerntums an der Republik und damit auch am „Reich“ ins Licht gestellt, so findet er anderswo auch Gelegenheit, diesen bäuerlichen Aspekt eines ursprünglichen Gedankens der Christenheit, ganz für sich zu betrachten. In diesem Zusammenhang ist seine Beschreibung des Freiamts etwa zu nennen: „Mais au nord, mais

7) Le Génie de Berne et l'Ame de Fribourg, Lausanne 1934, p. 157.
8) Ebenda, p. 40.
9) Ebenda, p. 99.

ici, le Paradis terrestre, c'est toi, bailliage libre et catholique, bailliage du printemps." — „Aux carrefours des chemins, des croix en granit: de belles croix tréflées où sont gravés les pieds et les mains de Notre Sauveur, son cœur brûlant, sa couronne d'épines, son monogramme, le disque du soleil, le croissant de la lune" [10]. So ist hier das „Innere Reich" als die Kernkraft der Christenheit, „kosmische Brüderlichkeit" [11], der katholischen Welt dichterisch überzeugend zum Bild erhoben. Kirche, Bauerntum, Stadt und Republik enthüllen in ihrem einmaligen Verhältnis zueinander den Charakter der Schweiz. Reynolds Wanderungen enden da, wo sie ausgegangen sind, in dem Dorf seiner Vorfahren, da wo er sich verwurzelt fühlt: „Tu es le centre de ma vie: le champ où mon piquet est enfoncé; et je peux tirer sur ma corde, l'allonger dans tous les sens, jusqu'au bout du monde: tu me ramènes toujours à toi" [12]. Es ist das freiburgische Cressier.

So zu sehen und zu denken bedeutet schon angewandten lebendigen Föderalismus, und das um so mehr, als es Bundesgenossenschaft im christlichen Glauben bedeutet. Die Welt ist hier nicht als das unaufhörliche sinnlose Nebeneinander, als grausame Schützenlinie gesehen, wie sie die moderne in der Grossstadt aufgewachsene Generation zu sehen pflegt, als eine gefährliche Maschinerie, sondern sie ist konzentrisch, im Mittelpunkt aufgehoben in der Vertikalen des Glaubens, so wie ein Bauer die Welt voll natürlicher Religion sieht und darüber hinaus an ein Anderes gebunden ist.

Wir würden aber den Reichsaspekt allzu verinnerlicht sehen, wenn wir nur seine Seele: die Kirche hervorhöben und nicht sein Leibliches in Augenschein nähmen. Dieses ist, so wie es uns Reynold archäologisch und zugleich schön schildernd nahe-

10) Cités et pays suisses, p. 196.

11) Cf. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920, Bd. I, p. 551; spricht von kosmisch-rationaler Brüderlichkeitsforderung der mittleren Zeiten im Gegensatz zum mystischen Liebesakosmismus der Urchristen.

12) Cités et pays suisses, p. 352.

bringt, je nachdem eine lateinische Inschrift, beispielsweise im Rathaus zu Sitten, oder eine römische Kaisermünze, manchmal ein griechisches Profil unter der südschweizerischen Bergbevölkerung: eine der rätselhaften Verwandtschaften und Dämonien des Südens, wie der deutsche Philosoph Leopold Ziegler sagen würde. Dies Leibliche des Reiches war aber ursprünglich das auf Einung und Eigentum gegründete Kaisertum, welches in schon schwierigen Bedingungen Stützungen von unten her erfuhr, durch alle jene Eidgenossenschaften zu Stadt und zu Land, von der Poebene über die Alpen bis nach Jütland [13], wie sie für das zwölfte Jahrhundert bezeichnend waren. Für die Schweiz bedeutet das die Mündigkeit republikanischen Geistes, der jedoch das Monarchische des Reiches nicht ausschloss.

Von dem weltweiten Imperium der Alten findet Reynold überall in seinem Vaterlande die unverwischten, noch für den heutigen Tag bedeutsamen Spuren. Im *Tessin*: „Une chapelle, un pont sur la rivière : le classique pont en pierre, d'une seule arche, qui semble la césure d'un hexamètre latin" [14]. Hier in Bignasco, in der zweiten ehemals „ennetbirgischen" Vogtei ist eine der lateinischen Stationen für Reynold. Im *Wallis:* „ . . . le visage de ce pays est un visage latin, et il le faut comparer au profil d'un empereur sur une médaille terreuse et rongée par la rouille à ses bords" [15]. *Genf* hat für ihn den Reiz einer lateinischen Civitas, es ist ihm nicht allein ein klassisches Gemälde, sondern eine klassische Lehre, eine Lehre von urbaner Individualität. *Bern* und Rom, das ist einer der Vergleiche Reynolds: „En vérité, même après l'Italie, les bords de l'Arno et les rues de Rome ; même après les places des villes flamandes ou les grandes perspectives parisiennes, c'est là un des spectacles urbains les plus harmonieux et les plus nobles du monde" [16]. „L'histoire de Berne a quelque chose de romain : quelle figure pathétique,

13) La Démocratie et la Suisse, Berne 1929, p. 108.
14) Cités et pays suisses, p. 342.
15) Ebenda, p. 104.
16) Le Génie de Berne, p. 33.

cet avoyer de Steiger, debout sur un tronc d'arbre pour contempler la défaite du Grauholz“ [17]! — *Albula* und *Flüela* sind Reynold epische Namen, deren Wohlklang lateinisch und barbarisch zugleich tönt [18].

Eines der letzten der Schweiz gewidmeten Bücher Reynolds: *Grandeur de la Suisse*, lässt sich auch in diesem Satz zusammenfassen: „La grandeur de la civilisation suisse, c'est de représenter encore dans le monde cette forme de civilisation qui fut celle de la Grèce . . . la civilisation des cités“ [19]. Dieses Buch enthält das Nachbild der Reynoldschen Untersuchungen zur Geschichte der Schweiz und bildet den Übergang zu den beiden Bänden des Spätwerks, die der griechischen Welt und ihrer Kontinuität bis heute gelten. *Cités et pays suisses* sind reich an griechischen Evokationen, Namen und Sagenstoffen. Eine alte Sage, dass Herkules bis zum Strand von Ouchy gelangt sei, um dort zu sterben, wird hier unter anderem lebendig gemacht und Herkules „l'ancêtre fabuleux des Suisses“ [20] genannt. Eine Schar Kentauren lässt Reynold bis nach Fribourg galoppieren: „Une troupe de centaures descend boire à la Sarine. Ils viennent de la Thrace . . .“ [21]. Endlich lässt Reynold auf dem Gotthard, der ihm in seiner topographischen Kreuzesgestalt zum Gleichnis wird [22], Blick und Einbildungskraft den grossen Strömen entlang gleiten, übers Mittelmeer hin, zu dessen grossen Häfen und auch zu den nördlichen Meeren. Über die grosse östlich-westliche Talfurche hin schwingt sich sein Gedanke bis an den Bosporus: „mon esprit vole avec lui vers Byzance, et j'évoque cette ville qui nous a donné le culte des vierges au visage noir, la sagesse qui raisonne sur les choses et

17) Cités et pays suisses, p. 126.
18) Ebenda, p. 335.
19) Ebenda, p. 168.
20) Contes et Légendes de la Suisse héroïque, p. 21.
21) Ebenda, p. 40, so ähnlich.
22) Cités, p. 16 und 263 ff.

les sept sciences fondamentales" [23]. Die kirchliche Kunst Graubündens ist Begegnung lombardischer, byzantinischer und alemannischer Motive. Unsere Freskenmalerei mit ihren griechischen Schilderungen, besonders die Steins am Rhein, ruft Reynold ins Gedächtnis: den dort verewigten Trojanischen Krieg und die Episode Alexander und Diogenes. Dann sind es erhabene Bilder der Antike, der Sieg von Samothrake, die Odyssee, Bilder Theokrits, die ihn in den Umgebungen Genfs überraschen. Dann Gestalten, der Mönch Theodor in Saint-Maurice und Johannes von Ragusa am Konzil zu Basel. So spiegelt sich Griechenland von den Kentauren seiner Urzeit bis zu den Muttergottesbildern von Byzanz in den *Schweizer Städten und Landschaften.*

Der Reichsgedanke erscheint bei Reynold als die geschichtliche Atmosphäre der alten Schweiz schlechthin. Er zeigt sich an der „zusammengesetzten Kultur", an der Verschmelzung europäischer Bauformen in unserem Lande. Er erscheint als der tragende Grund unserer im römischen Sinn Stadt und Land einbeziehenden Stadtrepubliken. Er blickt durch als ein römisches Gesicht und Gehaben ihrer alten Familien. Aber er ist auch lebendig in alten fast theokratischen Gewissheiten eines selbständigen Bauernstandes. Er ist endlich eine geistige Überlieferung, die vom Hellenismus her jedes europäische Imperium belebt hat. Griechische Mythologien zieren alte schweizerische Bürgerhäuser, griechisch fast muten einzelne südliche Seenlandschaften der Schweiz an. Hinter dem allen aber stehen im Gedächtnis der Frömmigkeit jene dunklen byzantinischen Madonnen an schweizerischen Wallfahrtsorten. Diesen Aspekt hat ja die Schweiz nicht für sich allein. Er weist über sie hinaus auf Europa, diesen mythischen Gedanken der Hellenen, und so wird dies Heimatwerk zum natürlichen Unterbau für das krönende Alterswerk der *Formation de l'Europe.*

---

23) Ebenda, p. 265.

IX. Zur Reichsmetaphysik

Wir haben den Reichsgedanken nicht nur in seiner dichterischen Kraft und Anschaulichkeit, wie er bei Reynold zu finden ist, zu betrachten, sondern über das hinaus einige grundsätzliche, theologische und philosophische, ja auch politische Aspekte desselben zu erörtern. Es gab auch vor und neben Reynold vereinzelte, von einander unabhängige Träger einer Reichsmetaphysik: wie ist Reynolds Stellung dazu, was hat der Historiker aus dieser ganzen Diskussion zu gewinnen?

Von den Deutschen wurde der Reichsgedanke natürlich zu jeder Zeit gepflegt. Im neunzehnten Jahrhundert allerdings drohte dessen europäischer Gehalt über den nationalen und imperialistischen Zeittendenzen verloren zu gehen, und dann im „Zwölfjährigen Reich" wurde die alte Idee jedes Sinnes beraubt. Dagegen arbeiteten sich andere, für uns wichtige Ansätze in der Periode nach dem ersten Weltkriege heraus. Unter den damaligen Versuchen, aus deutscher Perspektive eine tiefere Deutung der deutschen Seele durch die Rückbeziehung auf das Sacrum Imperium zu gewinnen, scheint uns das Buch Alois Dempfs wertvoll: ein kritischer Realismus, eine positive Sozialphilosophie, wie sie in seinem *Sacrum Imperium* vertreten wurden, tat ja not. Beherzigenswert bleibt immer der Satz: „So viele Reiche, so viele Gottesbilder und so viele Menschenbilder" [1]. Heinrich von Srbiks Werk *Deutsche Einheit*, Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Königgrätz, begann mit einem zuverlässigen Aufriss dieser früheren Perioden: für die Gegenwart, die jetzt schon Vergangenheit ist, war der Blick merkwürdig unklar [2].

Ricarda Huchs Buch *Römisches Reich deutscher Nation* war eine schöne Folge kulturgeschichtlicher Bilder [3].

---

1) Cf. Alois Dempf, Sacrum Imperium, München 1929, p. 54.

2) Cf. Heinr. v. Srbik, Deutsche Einheit, Bde. I—IV, München 1935 bis 1942.

3) Cf. Ricarda Huch, Römisches Reich deutscher Nation, Berlin 1934.

Ein Werk allein, von dem wir wünschen wollen, dass es noch nicht verschollen sei, fasste in seltener geschichtlicher und philosophischer Tiefe zusammen, was zu retten war, bemächtigte sich mit bewahrendem und doch kühnem Griff der Überlieferung: Leopold Zieglers *Das heilige Reich der Deutschen*. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir uns vorstellen, dass diese beiden Bände in Österreich eingehender gelesen und verstanden wurden als in Deutschland, das klärende Ruhe bald nicht mehr ertrug. Ziegler gibt einen überlegenen Abriss der frühen deutschen Geschichte. Er hat über das Verhältnis von Kaiser und Papst eine glückliche Formel gefunden, wenn er schreibt: „In die Heiligkeit des apostolischen Amtes christlicher Herkunft teilen sich Kaiser und Papst gleichmässig, wie sich beide durchaus in die heidnischen Ehren des divus Augustus teilen“ [4]. Auf das Sacrum Imperium ist dabei ein menschliches Licht gefallen. Leopold Ziegler fand schon für das erstaunliche Vorgehen Heinrichs III. im Jahre 1043 das Wort: „Soweit verfeindete Geschlechter dem König in der Versöhnung nachfolgen, ihre Fehde einstellen, auf Blutrache, ja auf Vergeltung verzichten, so weit ist das Reich Christi gleichzeitig *Sacrum Imperium* der Deutschen, eine irdische und geschichtliche Tatsache geworden“ [5]. Es ging Leopold Ziegler um eine „äusserste Vermenschlichung des Tatbestandes Reich, des Tatbestandes Staat“ [6]. Die Wandlung der Gesellschaft, ihre Gliederung in die Stände wird sorgsam beobachtet. Der Ausfall des Bauernstandes über ein Jahrtausend hin hat den Denker Ziegler als eine, vielleicht *die* Wurzel deutscher Verhängnisse vor dreissig Jahren nachhaltig bewegt [7].

Bedeutend ist für uns die in diesem Werk deutliche Ahnung der nordischen Welt als eines zeit- und schicksalverhafteten mundus peior, ähnlich wie auch G. de Reynold in seiner Schrift „D' où vient l'Allemagne?“ zu deuten suchte [8]. Wandernd un-

---

4) Leopold Ziegler, Das heilige Reich der Deutschen, Bd. I, Darmstadt 1925, p. 141.

5, 6, 7) Ebenda, p. 133, 135, 78/79 ff.

8) G. de Reynold, D'où vient l'Allemagne? Paris 1939.

stet ist die deutsche Welt, immer werdend. Sie suchte, nach ihrer gefährlichen Berührung mit dem antiken Imperium die eigene Unheilbarkeit und Verwundung — das ewige Werden — durch den Süden-Drang der Leiber und der Geister zu versöhnen[9]. Nur selten gelingt das aber deutschen Menschen. Die meisten bleiben „immer unterwegs" wie Odin, der Wanderer[10]. Sie nähren eine innere Unrast und Unruh, fallen bald in eine „eingefleischte Protestantik" und überspannen in jedem Fall ihre Gefühls-, Willens- und Gemütskräfte auf eine „altiranisch" anmutende Weise. Der transalpine Europäer bleibt auch in seinen mittleren Jahren „heidnisch unterwühlt"[11]: er entbehrt einer wahren sittlichen Selbsterziehung und umgänglichen Form. Leopold Ziegler fordert für diesen Typ eine sehr ernste sittliche Dialektik der „Gestaltwerdung". Seine weiteren Darlegungen sind deshalb als eine Art „Philosophie der Erscheinung" zu verstehen.

Leopold Ziegler zieht die harmonische Lehre der deutschen Klassik zu Rate: in seinem Bestreben, ein wahres Menschenbild der Erziehung neu zu schauen. Das Sacrum Imperium erscheint hier nurmehr als reiner vergeistigter Anspruch auf ein universales menschliches und sittliches Mass. Leopold Ziegler sieht, wie Goethe[12] sich vor der Schwelle des Übersinnlichen durch die Sinne selber hütet, wie er die schöne Gegenständlichkeit des Denkens und Sehens in seiner Kunst verwirklicht. Goethe ist eine Art „weltfreundlicher Gegenmystiker des Okzidents"[13]. Seine Sprache ruht als Stil zutiefst auf der Erkenntnis selber und wertet so die Welt um, wie das jede Klassik tut. Die Lehre von der Gestalt ist für Goethe die „Wissenschaft überhaupt". In der Metamorphose der Pflanzen erkennt er den Typus, dessen „Gestaltbarkeit ins Unendliche" geht. Die erkenntnismässige Intention Goethes decke sich genau mit derjenigen Platons[14]. Eine Welt des „nur zu Wirklichen" wird

9) Leopold Ziegler, a. a. O., Bd. I, p. 299 ff.
10, 11, 12, 13) Ebenda, in der Reihenfolge p. 40, 318, 341, 339.
14) Ebenda, p. 451.

daraufhin geprüft, wieweit sie an der Idee teilhat. Für Goethe ist das Erlebnis der Polarität vergleichbar der farbigen Ergänzung eines Sinneneindruckes, um nur an seine Farbenlehre zu denken [15]. Schiller deutet seine ästhetische Erziehung als eine coincidentia oppositorum, er versteht den zu läuternden Trieb als „psychische Energie", worin ihm später noch ein C. G. Jung folgt [16]. Aber auch Schiller bleibt wie Goethe das Gegenteil eines dialektischen Denkers. Indem die Welt dann für Hegel ein wahres „Nicht-Anders", mit Cusanus zu reden, wird, gibt er der europäischen Philosophie gleichsam den Todesstoss [17]. Die Welt aber als ein geschlossenes und vollendbares teleologisches System nach Aristoteles, ist und bleibt auch die Welt des Christentums. Schellings späte Philosophie ist für Ziegler die „Summe aller deutschen Freiheitslehre" und die „gewaltigste Renaissance des Christentums, der Christologie und der hohen Scholastik im neunzehnten Jahrhundert" [18].

Um die menschliche Mitte ist es der deutschen Klassik gegangen, im aristotelischen und christlichen Sinn. Solches Phänomen einer allgemeinen, harmonischen Mitte des menschlichen Masses weltgeschichtlich und universal zu verstehen, scheut sich Ziegler nicht. Er ordnet es einem grossen nordisch-indisch-fernöstlichen Kreis von Völkergedanken ein, der irgendwie auch geographisch immer nach einem „mittleren" Meer ausgerichtet erscheint [19]. Asia ist ja seit Hölderlin, seit Schelling ein schwer zu fassendes, fern-nahes Erbe, ein licht aufgehender Auftrag.

Doch zieht Ziegler auch die Kreuzigung von Golgatha, die erst das kosmisch befreiende, dann spät die Seelen zerbrechende Kreuz des Abendlandes wurde. Ohne Hoffnung? Leopold Ziegler weiss, dass das „Reich der Deutschen", verstanden als ein „inneres Reich" von Sozietät und Sitte, ein Hort sein könnte, wo das Kreuz Christi noch einmal zum voll aufblühenden Weltenbaum würde [20]. So hat Leopold Ziegler das Verdienst, noch

---

15) Ebenda, Bd. II, p. 134.
16) Ebenda, p. 162.
17, 18, 19) Ebenda, p. 260, 271, und Bd. I, Schluss.
20) Ebenda, Bd. II, Schluss.

einmal im zwanzigsten Jahrhundert jenen gemeinsamen geistigen Kosmos, der von den Kirchenvätern zu Dante, von Dante bis Goethe reicht, geschaut und beschworen zu haben als Erzieher. Er gab eigentlich nur eine Deutung davon, was Schiller mit dem Ausdruck „geistiges Reich" verstanden haben mochte.

In den Gesichtskreis des welsch-schweizerischen Historikers konnte dies erst 1925 erschienene, schwer aufzuschliessende Werk deutscher Philosophie nicht mehr eintreten. Doch zeigt es, wie tief die Reichsidee beste mitteleuropäische Geister beschäftigte, und gibt uns einen Hintergrund, vor dem der gleichaltrige Reynold sich lebendig abhebt.

Anders als es Leopold Ziegler in seinem Werke *Das heilige Reich der Deutschen* versuchte, hat G. de Reynold jenes im Schellingschen Sinne „Transferieren von Übergeschichte und Geschichte", das heisst von Gottesreich und irdischem Reich dargetan. Unter diesem Gesichtspunkt ist vor allem der letzte Band von *La Formation de l'Europe* bahnbrechend. Grossartige geschichtstheologische Ausblicke hat G. de Reynold hier vorweggenommen. Er versuchte in *Le Toit chrétien* das ganze „innere Reich" der Christenheit im ersten Jahrtausend zu erfassen, indem er an den mannigfaltigen Aspekten der christlichen Heilsgewissheit die Geschichtsmächtigkeit des christlichen Glaubens darlegte[21].

Er tat das in einer einzigartigen Exegese der christlichen Lehren von Vorsehung, Welterschaffung, Sündenfall, Wirken der Engel und vom Königreich Christi und seinem ganzen überirdischen und irdischen Anspruch. Er legte im Anschluss daran den historischen Grundcharakter des Christentums dar, auch in Würdigung seines gelehrten und symbolischen Selbstverständnisses und seiner traditionellen Wirkungen. Dann sprach Reynold von der eschatologischen Spannung, jenem ein „Ende" und einen anderen Aion erwartenden innerlichen Feuer des Christentums, zeigte aber, wie es immer die Welt als Einheit von Himmel und Erde, Überirdischem und Irdischem be-

21) G. de Reynold, Le Toit chrétien, Paris 1957, p. 103—327.

greift. Von diesem „synthetischen" Charakter des christlichen Glaubens ausgehend, beschrieb dann Reynold den „föderalistischen" Weg von der Kirche zum „christlichen Imperium"[22]. G. de Reynolds grosses historisches Verdienst ist, als Historiker nach einem eigentlichen geschichtlichen Kriterium für das Überzeitliche wie das Zeitliche, das *Ne varietur* wie das *varietur* der christlichen Glaubens- und Weltbezogenheit, geforscht zu haben.

Um ein ähnliches, aber ein mehr philosophisches Anliegen ist es dann nochmals Leopold Ziegler in seinem grossen zweibändigen Spätwerk *Menschwerdung* gegangen[23]. Er fasste im Anschluss an Jacob Böhme, Sören Kierkegaard und Franz von Baader ein evangelisches und katholisches Erbe von mystischer, aber auch denkerischer Tiefe zusammen. Dabei hat Ziegler sehr acht auf die hebräischen Überlieferungen gegeben und hat auch — über Schellings Spätwerk *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* und über des französischen Erforschers der Hindulehren, René Guénons, Hypothese von der „integralen Tradition" hinaus[24] — neue Bezüge des mitteleuropäischen Glaubens-Erbes zu den ausserchristlichen und östlichen Glaubensweisen erschlossen.

Alles was Leopold Ziegler sichtend und deutend zusammenschaute und integrierte, hat er um das absolute „Ne varietur" des evangelischen Herrengebetes herum gruppiert, um es immer wieder von daher zu durchleuchten, zu interferieren und zu transzendieren. Bei solchem Vorgehen und bei solchem Kriterium erscheint er als G. de Reynolds Geistesverwandter. Was Gonzague de Reynold für einen älteren, gleichsam „welthaltigeren" und kosmologischeren Zustand christlichen Glaubens- und Weltverständnisses getan hat, das hat Leopold Ziegler für eine spätere geschichtliche, irgendwie abgelöste und verinnerlichte Phase noch unternommen.

---

22) Le Toit chrétien, Troisième partie: La chrétienté, p. 331 f.
23) Leopold Ziegler, Menschwerdung, Bde. I und II, Olten 1948.
24) Cf. René Guénon, Le Roi du Monde, Paris und Mailand 1927.

Für G. de Reynold war das Sacrum Imperium eine föderative Verwirklichung des Gottesreich-Anspruches unter den europäischen Völkern des frühen Mittelalters. Aber auch er gibt zu, wie alle einsichtigen Denker dieser Zeit, dass diese Verwirklichung realiter nur „symbolisch" zu verstehen sei. Dessen ungeachtet hält Reynold aber fest, dass in jenen Zeiten, wenn schon überhaupt so damals, eine Christenheit wirklich bestanden und ein Europa wirklich gelebt habe [25].

„Ne pas comprendre le Saint-Empire, c'est s'interdire de comprendre l'Europe. Le Saint-Empire n'est pas une nation, il est un monde" [26]. Reynold hat das Ausscheiden der West- und Ostgoten, der Lombarden, Burgunder und Alemannen in der Sukzession des Imperium romanum beleuchtet [27] und den Gedanken der Reichskontinuität bei Konstantin und Karl untersucht. Die Kontinuität des ottonisch-staufischen Reiches sieht er in der französischen Krone und veranschaulicht es an dem französischen Krönungszeremoniell [28]. Es ist klar, dass sich Reynold mit dieser Auffassung von den habsburgischen und deutschen Traditionen trennt.

Aber auch England, das dem Heiligen Römischen Reich ja nie angehört hatte, fehlte es nicht an Beziehungen zu dessen Idee.

Es war der englische Philosoph Friedrich von Hügel, selber von altwestdeutscher Abkunft — sein Grossvater stand noch in Kanzlerdiensten von Kurtrier —, selber dem deutschen Denken offen: vorbildlich und vornehm, der noch im Laufe des ersten Weltkrieges Klarheit über deutsches Wesen zu gewinnen versuchte. In seinem Buch *The German Soul* ging er von der augustinisch-kirchlichen Höhenlage des Gedankens aus, um zum modernen Problem von Kirche und Staat — wir

25) Le Toit chrétien, p. 501.

26) Ebenda, p. 426.

27) Ders., Le monde barbare II, a. a. O., und Le Toit chrétien, p. 349 bis 403.

28) Le Toit chrétien, p. 406—464, spez. 458.

glauben, dass ihm ein Friedrich Heiler darin wieder folgte"—, um zu der Frage der Kirche selber Stellung zu nehmen. Die Enzyklika *Immortale Dei* Leos XIII. mit ihrem Auseinanderhalten beider Bereiche diente ihm dabei als Grundlage. „The need of the special complex, and the need of giveness, of prevenience" [30] — darin sah Hügel das fundamentale Bedürfnis jeder Religion. Die Kirche war ihm der Weg zum Königreich Christi. „It is not indeed the actual kingdom of God, the Kingdom which, in its fulness and unfailingness, is man's final social call and which lies beyond the grave, but yet the most massive witness to, and means towards, that Kingdom during this our earthly training-time" [31]. Es selber, das Königreich Christi, ist ja noch nicht da. Hügel wusste aber um das friedenstiftende Werk des Glaubens, den Wert des lauteren Willens zum Verständnis der anderen Menschen, der anderen Völker. „Somewhat thus, I submit, will Germany reform her soul and its acts, not directly by self-criticism or by the dropping of all dreams, good or bad, but by absorption in another, a nobler and more adequate, vision, by one truly expressive of her own noblest self" [32]. So schrieb Hügel noch während des ersten Weltkrieges.

Als erster unter den erwähnten Denkern des zwanzigsten Jahrhunderts hatte Friedrich von Hügel nach dem Verhältnis des Reiches Gottes zu den irdischen Reichen gefragt und war dabei auf die soziale Wirklichkeit der Kirchen zu sprechen gekommen. Er hat so dem Begriffe eines Sacrum Imperium die Anmassung genommen und diesen Begriff zur katholischen Kirche zurückbezogen. In einer durchaus humanistischen und individualisierenden Deutung des Sacrum Imperium im Hinblick auf eine „Integration" der German Soul, in dieser Mahnung ad personam berührt sich Friedrich von Hügel mit Leo-

29) Cf. Friedrich Heiler, Die römisch-katholische Kirche, München 1937 f., Bd. II, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941.

30) Friedrich von Hügel, The German Soul, London 1916, p. 111.

31) Ebenda.

32) Ebenda, p. 221.

pold Ziegler. In seinem spiritualisierenden, das soziale und föderative Wirken aber ernstnehmenden Kirchenbegriffe berührt sich Friedrich von Hügel auf eine merkwürdige Weise mit Gonzague de Reynold[33].

Einige Jahrzehnte früher hatte der englische Jurist James Bryce aus grossem geschichtlichem Horizont heraus, gleichzeitig zu einer imperialen Epoche englischer Geschichte, das Holy Roman Empire gedeutet, nicht umgedeutet, wohl aber aus englischer Sicht in ein neues Licht gehoben. Insofern als James Bryce in seinem Werk *The Holy Roman Empire* eine neue monumentale europäische Geschichtsbetrachtung auf juristischen Grundlagen förderte, ist ihm auch G. de Reynold in *Le Toit chrétien* gefolgt. James Bryce schrieb: „To praise or to decry the Empire as a despotic power is to misunderstand it altogether[34] ... It kept alive, when national hatreds were most bitter, the notion of a great European Commonwealth"[35]. Man dürfte annehmen wollen, dass seit dem Zeitpunkt, als Bryce dies schrieb, ein Weg hinab nicht nur für das englische, sondern jedwedes Imperium begonnen hat. Um so zukunftsvoller ist darum James Bryces Commonwealth-Denken.

Wenn nun James Bryce, ein so hervorragender Kenner des Bildungsgesetzes Europas, von umfassender Bildung — kannte er sich doch beispielsweise in der Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Zürich aus[36] —, übergangen wurde in jenen Anfängen des Völkerbundes, wo eine spezifisch europäische Initiative am Platze gewesen wäre, so ist das sehr bedauerlich. Denn James Bryce war selber ein hervorragender Staatsmann und Diplomat, vertrat als Gesandter sein Land in Washington und verfasste nach Alexis de Tocqueville's *De la Démocratie en Amérique*[37] mit seinem *The American Commonwealth*[38] das wegweisendste Werk.

33) G. de Reynold, Le Toit chrétien, p. 321—327.
34) James Bryce, The Holy Roman Empire, London 1890, p. 331.
35) Ebenda, p. 394.
36) Nach einem Gespräch mit Prof. Max Huber.
37) T. I und II, Paris 1951.
38) New York 1913.

Aber auch G. de Reynold gehörte zu einer Generation von Mahnern, denen das geschichtliche Gewissen alles bedeutete, und die keine politische Tat vorwegnahmen, die die Zeit nicht freiwillig gab. Dessenungeachtet hat Reynold sehr früh zwar dem Völkerbund den alten augustinischen Gedanken einer societas civitatum unterstellt, aber zutiefst auch bedauert, dass die eigentlich „europäische" Phase des Völkerbundes so vernachlässigt wurde zugunsten einer viel zu weiten und schon globalen Zielsetzung, die nur Schiffbruch leiden konnte[39]. Heute kommen wir auf Bryce wie auf Reynold in höchst aktuellem Sinne zurück.

Was James Bryce mit seinem Werk *The Holy Roman Empire* unternahm, das hat G. de Reynold auch in seiner *Formation de l'Europe* auf noch grösserer Basis getan. Ein erst noch Werdendes, eine europäische Konföderation, wurde geschichtlich und erzieherisch nach ihren tiefsten historischen Grundlagen hin erwogen. Indem Bryce wie de Reynold in die Vergangenheit schauten und ihre frühmittelalterliche Basis erwogen, gaben sie unserem Bewusstsein jene wahre geschichtliche Dimension zurück, ohne die jedes Vorausschauen unwirksam bleibt.

X. Gonzague de Reynold als Kulturpolitiker

In G. de Reynold erscheint uns ein seltener föderalistischer Historiker, ein Historiker zunächst der Schweiz, der sich zu einem ganz bestimmten, geschichtlichen Hintergrund und Horizont bekennt und wissenschaftliche Gründlichkeit im Forschen damit verbindet.

Von einer „philosophie de l'idée suisse" hat Reynold zum erstenmal in seiner Histoire littéraire gesprochen im Anschluss an seine Definitionen eines „esprit suisse" im Schrifttum des achtzehnten Jahrhunderts. Zu einer „illustration" schweizerischen Charakters und schweizerischer Geschichte haben seine

39) Cf. G. de Reynold, L'Europe tragique, Paris 1934, p. 394.

Cités et pays suisses den bildhaftesten und dichterisch lebendigen Beitrag geliefert. Was hier oft nur im Bild angedeutet wurde, in der jeweiligen Beschreibung unmittelbar und gegenwärtig aufging, hat er mehr und mehr in Gedanken und eingehender Forschung herauszulösen versucht. Das ist die Linie, die von der Essay-Sammlung *La Suisse une et diverse*[1] über sein schweizergeschichtliches Hauptwerk, *La Démocratie et la Suisse*[2], mit dem Untertitel: „Essai d'une philosophie de notre histoire nationale", zu seiner wichtigsten eidgenössischen „Mahnung" in *Conscience de la Suisse*[3] geführt hat. Unüberhörbar ist hier der Angriffs- und Verteidigungston, wie er im Untertitel: Billets à ces messieurs de Berne angeschlagen ist. In seinen weiteren der Schweiz gewidmeten Büchern: *Défense et illustration de l'esprit suisse*[4], *Grandeur de la Suisse*[5], *La Suisse devant son destin*[6], der kleinen Schrift *La Suisse de toujours et les événements d'aujourd'hui*[7], der Sammlung von Aufsätzen: *Cercles concentriques*[8], wurde Reynold immer aufrufender und beschwörender.

Bleibt in dem ersten dieser Bände der Akzent vorwiegend auf dem in der Histoire littéraire angeschlagenen kulturgeschichtlichen Interesse — Aufsätze wie „L'évolution des arts en Suisse", „L'évolution de la littérature romande" und die vorzüglich vergleichende Studie: „J. J. Rousseau et la Suisse" bezeugen das —, so steht er dann in den dreissiger Jahren auf der Schweizergeschichte in ihrer Gesamtheit, im Anschluss an Dierauer, William Martin und Joseph Kopp[9], dem ersten, der kritische Geschichtsbetrachtung zusammen mit Sichtung und

1) Freiburg 1923.
2) Bern 1929.
3) Neuchâtel 1938.
4) Neuchâtel 1939.
5) Neuchâtel 1940.
6) Genève 1941.
7) Zürich 1941.
8) Bienne 1943.
9) Cf. Joseph Eutych Kopp, Geschichte der eidgenössischen Bünde, Bde. I—V, Leipzig-Basel 1845—1882.

Herausgabe der Urkunden betrieben hat. Diese Ausführungen Reynolds enthalten, trotz ihrer auf den Entwurf gestellten Form, eine Fülle von neuen und originellen Gesichtspunkten, im ganzen und einzelnen ein eindringliches Bild schweizerischer Vergangenheit bis weit in römische Zeiten zurück. Ihre Bedeutung für eine wirklich auf Überlieferung haltende Historiographie ist gross. Eine geradezu traditionsbegründende Haltung und Methode ist darin ausgebildet, die dem weiteren Weg der schweizerischen Geschichtsschreibung richtungweisend sein kann.

Zu Recht hat man auch in Reynolds Schriften zur Schweiz das Bedeutende und Einmalige hervorgehoben, unbestreitbares Verdienst auch in einer positiven Wirkung auf weite Kreise in kritischer Zeit. Wir glauben aber, dass diese der Schweiz gewidmete Phase seines forschenden Lebensweges, über allen Selbstzweck hinaus, für die geistige wie methodische Fundamentierung seines Spätwerks wiederum eine mittelbare Funktion hat. Wir möchten von dieser mittleren Phase seines „Schweizerischen Gedankens" eine letzte abheben, die dann ganz in sich beruht, philosophisch geschlossen in prägnanter Formulierung endgültige Definitionen des Föderalismus gebend. *„Défense et illustration de l'esprit suisse"* heisst der Titel seines endgültigen schweizerischen Buches.

Von hier führt eine geistige Anregungskraft zu ähnlich gerichteten grundsätzlichen Erörterungen im Angesicht und Zwang des zweiten Weltkrieges: zu Oskar Bauhofers [10] geschichtsphilosophischen Schriften aus katholischer Sicht, sowie zu denjenigen Denis de Rougemonts [11], der aus calvinistischem Glauben, im Anknüpfen an calvinistisches Erbe der Staatstheorie, in fruchtbarem Kontakt mit Berdiajewschen Gedankengängen, eine andere welschschweizerische Interpretation unseres Föderalismus derjenigen des Katholiken Gonzague de Reynold zur Seite gestellt hat. Bauhofer hat Reynolds Ausführungen

10) Oskar Bauhofer: Eidgenossenschaft, Einsiedeln 1939.

11) Denis de Rougemont: Mission ou Démission de la Suisse, Neuchâtel 1940.

über die „Theoretische Demokratie" vor allem in Anschauung englisch-amerikanischer Staatsüberlieferung berichtigend ergänzt[12].

Eine staatsmännische Bewährung und Erprobung seiner Ausblicke und Reformierungsbestrebungen auf föderalistischer Grundlage hat Reynold nicht abgelegt, es sei denn, man sehe eine solche in seiner Gründung der Neuen Helvetischen Gesellschaft. Wie anders hat Anton Philipp von Segesser, der katholische Humanist und Staatsmann, Nationalrat seit 1848, in schwierigster Zeit beigetragen zur Integration der katholischen, föderalistischen Kantone in den neuen Bundesstaat! So erfährt bei dem bedeutenden Rechtshistoriker Segesser die schweizerische Entwicklung seit 1515 eine realere, den politischen Tatsachen entsprechendere Interpretation: er hat das protestantisch-alemannisch-zentralistische Element als zweiten Pol unserer Geschichte, in seiner Unentbehrlichkeit als zweiten Angelpunkt, auch in seiner positiven Auswirkung nach 1848 im Freisinn, nüchterner, staatspolitischer gewürdigt und geschätzt als Reynold[13]. Wurzelt Segesser so im politischen Handeln selbst, das nicht nur prinzipiell denken soll, sondern immer wieder eine Entscheidung fassen muss, so hat Reynold die Dinge mehr philosophisch ins Auge fassen können.

Er stammt zwar aus einer Familie, deren nähere Verwandte selber aktiv in konservativer Politik führend waren, sein Onkel Arthur de Techtermann, Oberstkorpskommandant, war Nationalrat, ebenso sein Vetter, Georges de Montenach, der in mancherlei, auf sozialphilosophischem und künstlerischem Gebiet als reger Organisator, Reynolds eigenes Werk vorbereitet hat. Von

---

12) Oskar Bauhofer: Rechenschaft der Demokratie, Luzern 1946, p. 76 ff. Ders. in Et. et Tém., p. 295.

13) A. Ph. v. Segesser, Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Luzern, 1851—58, Bd. IV, p. 736/37: Der geistige Gegensatz zwischen den katholischen und protestantischen Orten „war überhaupt das einzige Prinzip, worauf ein wirksames System staatlicher Polarität basiert werden konnte. Denn wo nicht dynastische Interessen einander gegenüberstehen, schliesst alle Politik um desto mehr sich an die Ideen, die im innersten Volksleben wurzeln." Zitat auch bei E. F. J. Müller; Der schweizerische Föderalismus in der Idee Ph. A. v. Segessers, Freiburg 1938.

da hat Reynold ein Wissen um politische Gegebenheiten sicher mitgebracht, doch hat er es nicht unmittelbar anwenden können. Sein Föderalismus ist mehr philosophisch-prinzipieller Natur. Reynold vermochte so über die schweizerischen Verhältnisse hinauszusehen, das zeigt am besten der europäische oder besser der Aspekt der Christenheit in seinem Spätwerk, er fand in der schweizerischen Geschichte nur eine neben anderen Verwirklichungsmöglichkeiten des christlichen Föderalismus überhaupt.

So würdigt er mit Sympathie die letzten schweizerischen Staatsdenker vor dem Zusammenbruch des Ancien régime und schaut bewegt über die Jahrhunderte hinweg zur Gestalt des Klaus von Flüe empor. Die europäisch-handelnde Gesinnung des Matthäus Schiner im Dienst der Christenheit nimmt sich Reynold zum Vorbild, er richtet sich danach, wenngleich im rein Geistigen. Er hat den Mut aufgebracht, von daher die Geschichte der Schweiz in den letzten hundert Jahren als einen Abfall von der Maxime der Alten, als ein Preisgeben ihres Glaubens zu beurteilen [14]. Steht Reynold der alten, der „heroischen" Schweiz viel näher als der „nur" aristokratischen, der er durch seine väterliche Abkunft angehört, so ist das ein Atavismus des Bluts, Bruder Klaus, sein mütterlicher Vorfahr, ist in seinem Blut lebendig und in seinem Gewissen erwacht. Er übergeht deshalb mit der Überzeugung seiner Katholizität, der geschichtshaltigen, jahrhundertealten, das „kleine" neunzehnte Jahrhundert, etwas Besserem zulieb, wie es Leo XIII. gezeigt hat: er sucht einen Weg von der Demokratie zur wahrhaft sozialen, glaubend begonnenen Ordnung.

Daraus erhellt sich das Paradox, dass Reynold dem einmaligen Glücksfall Salazars [15], mit dem er befreundet ist, lebhaftere Sympathien entgegenbrachte als der Bundesverwaltung in Bern, eben weil in den portugiesischen politicis einmal konsequent und im Einklang mit der christlichen Geschichte seit

---

14) Cf. La Démocratie et la Suisse, seconde partie: La démocratie théorique.

15) Portugal, deutsche Übersetzung, Salzburg 1938.

anderthalb Jahrtausenden gehandelt wurde. Die Bundesverwaltung misst er nicht nur argwöhnisch an den wirksamen Kräften von fünf vergangenen Jahrhunderten, in der Weise des überzeugten welschschweizerischen und katholischen Föderalisten, sondern tadelt sie auch mitunter in der tapferen Art eines „letzten Patriziers" [16]. Ein gewisser Dualismus, der sich dabei sozusagen zwischen Vorgestern und Gestern und Heute und der Zukunft für Reynold ergeben hat, liegt zum einen, wie wir gezeigt haben, im Naturell und persönlichen Schicksal, zum andern bedeutet er eine heilsame Korrektur zu unserem sehr „wirtschaftlichen Vorurteil" in der Politik dieses Jahrhunderts, das seinen Verrat an den Idealen, seinen grossmütigen Verzicht auf sogenannte Ideenpolitik, wie Segesser es beklagte, schon in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts vorgezeichnet fand. Und das ist nicht nur ein schweizerisches, sondern auch ein europäisch Gegebenes, mit dem wir täglich zu rechnen haben: es heisst auch Technik.

Zusammen mit Professor Max Huber, der in manchen Schriften, vor allem aber in *Grundlagen nationaler Erneuerung* [17], ebenbürtige, vielleicht staatspolitischere, an historischer Durchdringung des Rechts überlegene Formulierungen zur schweizerischen Vergangenheit gefunden hat, ist Reynold einer der bedeutenden Staatsdenker der Schweiz in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Fritz Fleiner gehört mehr der Rechtswissenschaft als solcher zu. Bedeutend ist in der Schweiz das Innehalten einer Kontinuität. Was Max Huber mit Reynold verbindet, ist ihr bedingungsloses Einstehen für die christliche Überlieferung. Max Huber hat immer wieder darauf hingewiesen, dass ein Erfassen der Geschichte ohne die christliche Sicht gar nicht möglich ist, während Reynold von Anfang an, im weitesten Sinn und im eigentlich konfessionellen, eine Ka-

---

16) Cf. Conscience de la Suisse, Neuchâtel 1939, p. 200 par ex.

17) Zürich 1934, in ähnlichem Geist: Die soziologischen Grundlagen des Völkerrechts (1910), jetzt in Vermischte Schriften, Bd. III, Zürich 1948, eine Studie von grossem geschichtlichen Schwung.

tholizität der ganzen Geisteshaltung vertrat. Beiden gemeinsam ist der starke Sinn für das Geschichtliche, der in alter Familienabkunft, aber immer auch im persönlichen Glauben begründet ist. Gegenübergestellt, sehen wir in dem einen den Zürcher schlechthin, mit dem ganzen evangelischen und politischen Hintergrund dieser Stadt[18], in dem andern den Freiburger, mit den besten geistigen Möglichkeiten dieser „Cité sur la Montagne". Wenn der eine im Alter den Gestaltwerdungen Europas nachgegangen ist, aus einer Besorgnis für die Zukunft der Christenheit heraus, damit eine katholische Aufgabe der Geistesgeschichte kontinuierlich übernehmend, so hat der andere, als Frucht seiner europäischen Verdienste um das Völkerrecht, letzthin eine Studie über die Ökumene und das Völkerrecht[19] herausgegeben, worin er eine grosse calvinistische Tradition erneuert.

Wir haben unserem Versuch einer innerschweizerischen Würdigung des Föderalisten Gonzague de Reynold eine Interpretation der neuesten Zeit zugrunde gelegt, wie sie Ernst Gagliardi im Abschlusskapitel seiner *Geschichte der Schweiz*[20] treffend gegeben hat. Eines schriftstellerischen Werkes haben wir weiterhin zu erwähnen, welches mit Meisterschaft und Sorgfalt, darin von chronikalischem Rang, in der Linie eines Martin Salander, das Antlitz der Schweiz während des ersten Weltkrieges festhält: Meinrad Inglins *Schweizerspiegel*[21]. Jene erleuchtete Helle, womit Inglin gegen Schluss im Gespräch deutschschweizerisches und welschschweizerisches Leben und Denken kontrastiert, einander wechselseitig ergänzend und durchdringend, war uns eindrücklich. Wir halten solche Verdichtung und sinnbildliche Ballung von Stimmungen und Lebensformen für hervorragend geschichtlich, für aufschlussreicher

---

18) Vgl. Alfred Farner: Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli, Tübingen 1930.

19) Vermischte Schriften, Bd. IV, Zürich 1957, p. 153 ff.

20) Zürich 1937, Bd. II, p. 1597—1755.

21) Neue Fassung, Zürich 1955, p. 654 ff.

und wertvoller, als es noch so viele Dokumente und Zeitungen etc. zu geben imstande sind.

Staatsrechtlicher Rat und weises, weitumspannendes geschichtliches Urteil sind in Fritz Fleiners ausgewählten *Schriften und Reden*[22] zu finden. Aus seinem *Schweizerischen Bundesstaatsrecht* folge noch eine Stelle, welche überaus klar die politische Lage der neueren schweizerischen Geistigkeit durchschaut: „Mit dem Aufkommen der reinen Demokratie ist in den Kantonen die Volksmehrheit in allen sachlichen Fragen der ausschlaggebende Faktor geworden, und der Ausbau der politischen Rechtsgleichheit hat die Durchschnittsbildung und die Popularität in den Vordergrund gerückt und so vielfach den Einfluss überragender Persönlichkeiten gebrochen und solche Männer damit auf Gebiete des privaten Lebens (Industrie, Handel, Wissenschaft usf.) abgedrängt. Dieser Bewegung hat die allgemeine politische Lage Europas und der Schweiz Vorschub geleistet ...“[23]. Es bedarf denn einer grossen Anstrengung schweizerischer Geister in dieser Zeit, mit Werken der Dichtung und Wissenschaft sozial und darüber hinaus politisch fruchtbar zu werden. Gonzague de Reynold hat es versucht.

Die schweizerische Kulturpolitik Gonzague de Reynolds erscheint in dreifacher Gestalt. *Unbedingt* hält er am *föderativen* Leben der Schweiz und an den *föderativen* Grundlagen unseres Bundesstaates fest. In der Kraft und dem schriftstellerischen Einsatz dieses Festhaltens hat sich G. de Reynold als ein nationaler Erzieher zu eidgenössischer Gesinnung erwiesen.

Unbedingt ist sein Einsatz für den *esprit suisse*, der die Bildung und Disziplin eines wahrhaft „zivilischen und republikanischen“ Wissens und Lehrens voraussetzt. Ein so verstandener Schweizergeist, niemals losgelöst oder abgesondert in sich als ein Destillat farbloser „schweizerischer Geistigkeit“, sondern jeweils modifiziert und belebt durch den einmaligen und un-

22) Zürich 1941.
23) Tübingen 1922, p. 185/86.

wiederbringlichen Charakter eines unserer alten Stadt- und Landstaaten, bleibt Bürge, ja Träger des Europäischen. Denn durch seine Stadt erhebt sich der Schweizer zum Universellen. Darum ist der *esprit suisse* eine Föderation von städtischen Ingenien. Aus einer solchen Sicht heraus, wie er sie nochmals in dem Nachruf auf Max Huber erweckt, wird Gonzague de Reynolds Bildungsidee als eine wahrhaft aristokratische im besten Sinne deutlich. Höchste Anforderungen stellt er daher an die jeweiligen Träger europäischer und schweizerischer Gesittung und Kultur. Jeder geistigen Zentralisierung ist er abhold, selbst wenn es nur den einförmigen und belasteten Ausbildungsgang der Gymnasiallehrer oder den kopf- und herzlosen „Fleissarbeits"- und „Spiegelbetrieb" schematischer, langweiliger und so nutzloser, wie sprachlich ungepflegter Dissertationen betrifft [24], wie er an den schweizerischen Universitäten von Zeit zu Zeit immer wieder einreisst. Auf die wenigen, die bereit sind, sich als Wissenssuchende oder Freischaffende selber zu überwinden und ihrem Volke einen tiefverwurzelten Dienst als Vorbilder zu tun, kommt es an. „Une douzaine d'écrivains, d'artistes, de savants — alors de premier ordre —", schrieb G. de Reynold schon in *La Démocratie et la Suisse*, „sont plus capables de maintenir la Suisse à la tête de la civilisation, d'affirmer son originalité, sa raison d'être, que tous nos maîtres d'écoles rangés en bataille, renforcés de tous nos diplômés, de tous nos spécialistes, de toutes nos sociétés savantes, artistiques ou littéraires, de tous nos amateurs" [25]. Nicht aus „intellektuellem Hochmut" sprach Reynold so, sondern aus Sorge; aus Sorge, dass die Schweiz, beginnend mit dem Verlust der Zivilcourage und des persönlichen und geistigen Mutes Einzelner, allmählich ihr Gesicht und ihre Eigenart verliert.

---

24) „La divina Bibliotheca de Jérôme — on la nommait ainsi avant de la consacrer Vulgate — est la démonstration que le style est aussi nécessaire à l'érudition qu'à l'histoire, et que sans lui érudition et histoire sont choses mortes. Afficher l'avis à la porte de toutes les universités." Le Toit chrétien, p. 266.

25) A. a. O., p. 283.

Gonzague de Reynold hat wohl gewusst, dass Berner Geist und Schweizergeist, Basler Geist und Zürcher Geist nicht an den Universitäten gedeiht, sondern tiefer innen im Volke, im Schosse stadtstaatlicher und ländlicher Körperschaften wurzelt. Die Hochschulen als Förderer zivilischen und gebildeten Stadt- und Weltbewusstseins scheiden aus in einer Zeit, wo die alten Gelehrten-Dynastien kaum mehr bestehen, und wo ein so sachlicher Beobachter wie das schweizerische *Lexikon der Pädagogik* geradezu eine „trahison des clercs" — nur zu verstehen aus manchen demokratischen Beengungen unserer kantonalen universitären Institutionen — feststellt. Die Zeiten des alten Zürcher Carolinianum, wo Bodmer einst noch lehrte, sind längst vorbei. Eine so alte Universität wie die von Basel hat nur in ihren Anfängen und insbesondere zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts eine der hochberühmten Universitas litterarum von Cambridge ebenbürtige Wirksamkeit im Erzieherischen ausgestrahlt. Im Sinne G. de Reynolds bleibt aber trotz allem eine uralte erzieherische Institution in der Schweiz bestehen: das schweizerische Militär. Als eine sittliche Kraft geht schweizerisches Militärethos durch die Jahrhunderte. Es bleibt eins der grossen Verdienste G. de Reynolds, immer wieder darauf hingewiesen zu haben[26]. Ihm war ja auch während des ersten Weltkrieges die föderalistische und geschichtliche Förderung des schweizerischen Offizierskorps anvertraut, als er im Generalstab zusammen mit Max Huber die Sektion *Heer und Haus* aufbaute. Das dritte *Unbedingte* ist demnach G. de Reynolds Eintreten für die für die Vitalität des Schweizervolkes und seine Gesittung so zentrale Disziplin des Dienstes in unserer Miliz. Das muss heute betont werden, in einem Zeitpunkt, wo hohen schweizerischen Offizieren „von Staats wegen" die freie Meinungsäusserung verleidet wird. In einem Zeitpunkt aber auch, wo schweizerischer Ferne- und Abenteuerdrang nicht mehr die Wege der charakterlich und bildungsmässig so wertvollen frem-

26) Cf. La Pensée de Gonzague de Reynold, Textes choisis par François Jost, Neuchâtel-Paril 1950, p. 46/47 par ex.

den Kriegsdienste beschreiten kann. Über die angebliche „geistige Landesverteidigung", wie sie der Neuen Helvetischen Gesellschaft so angelegen ist, hat Reynold immer etwas gelächelt: der schweizerische Geist, wenn er zur Reife kommen will, entfaltet sich nur in den europäischen, politischen und kulturellen Spannungsfeldern.

Noch auf einen verwandten, aber rein erzieherischen Kreis von Bestrebungen und Bemühungen muss hier hingewiesen werden. Es handelt sich um Reynolds Verhältnis zur schweizerischen Volkskunde. Sie hat sich in ihren sprachwissenschaftlichen, Ortsnamen erforschenden, kulturgeschichtlichen, soziologischen und literaturhistorischen Zweigen zu einer wahrhaft monumentalen und erzieherischen, historischen Disziplin ausgebildet, wenngleich sie von der offiziellen, staatlich sanktionierten Gelehrsamkeit etwas stiefmütterlich behandelt wird. Reynold sagte einmal, dass das grosse *Schweizerische Idiotikon* ein nationales Werk ersten Ranges sei und für die geistige Unabhängigkeit der Schweiz eine grössere Bedeutung habe als alle Reden im Schosse der Schweizerischen Bundesversammlung [27]. Wenn wir Reynolds Oeuvre zur Geschichte der Schweiz mit der so bedeutungsvollen soziologischen und historischen Volkskunde eines Hans Georg Wackernagel vergleichen, so ermessen wir, dass es beiden um denselben Kreis zivilischer und volksfördernder Disziplinen geht. Was bei Reynold ein unaussetzendes Wachrufen lebendiger Kräfte ist, erscheint bei Hans Georg Wackernagel als ein konzentriertes Forschen nach dauernden soziologischen Gruppierungen, die die Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft konstituieren. Die Disziplin der Schweizer Volkskunde bedarf immer wieder solcher Mahner, Deuter, Anreger und Wegbereiter wie G. de Reynold, um ihrer nationalen und erzieherischen Verpflichtung treu zu bleiben. Und nicht nur sie allein. Ein weites, brachliegendes, noch ungenutztes Erziehungsfeld öffnet sich.

---

27) Cf. Le Génie de Berne, a. a. O., p. 78.

Reynold hat das föderalistische Erbe der Schweiz als Katholik weiten Kreisen wieder überzeugend dargelegt. Sein Denken ging von einer abendländischen Sicht der Dinge aus, wie sie einzig aus der älteren Geschichte der katholischen Schweiz verständlich wird. Sein Föderalismus mochte zwar manchen ansprechen, in seiner geschichtlichen Tiefe ist er nur für wenige überlieferungstreue Kreise und Familien vollziehbar: überall, wo mit Ernst und freiem Gewissen, ohne Ausschliesslichkeit dem Geist unserer Geschichte, nicht restaurativ, sondern frei aufbauend, gehorcht wird.

XI. Die europäische Aufgabe der Schweiz

Worin sieht G. de Reynold das Bleibende in der Geschichte der Schweiz? Wie ist er vorgegangen, um aus der schweizerischen Geschichte heraus ihren europäischen Sinn darzulegen? Worin begegnen sich Europa und die Schweiz?

„In der Geschichte einer Nation, einer Macht ist es immer eine der schwersten Aufgaben, den Zusammenhang ihrer besonderen Verhältnisse mit den allgemeinen wahrzunehmen“ [1]. Dieses Wort Leopold von Rankes wird bestätigt durch Gonzague de Reynolds ganze Bemühung um die Geschichte der Schweiz. Sein föderalistischer Gedanke ist bis jetzt von uns rein von innen her — in seinen historisch-soziologischen und personalen Voraussetzungen — beleuchtet worden als das Prinzip des freien Zusammenschlusses von sozialen Gruppen.

Immer wieder hat Reynold auf die Geographie unseres vielgegliederten Landes hingewiesen [2], immer wieder gezeigt, wie die Föderation das einzige Band war, welches einige Dörfer zu Markgenossenschaften der Tal- und Landschaft und endlich zu

---

1) Leopold v. Ranke, Die römischen Päpste, München-Leipzig 1923, Bd. I, p. 277.

2) Cf. G. de Reynold, La Démocratie et la Suisse, a. a. O., p. 6—16.

Landgemeinden zusammenschloss; zu gegenseitigem Schutz und zu gegenseitiger Hilfe. Als besonders tragend erscheint ihm das römische Fundament [3], die Form der römischen und föderativen Zivilisation, durch die alles weitere geprägt worden ist. Sind dann die Alemannen eingebrochen, so bildeten sie hier ihre genossenschaftlichen Einrichtungen aus, die Landsgemeinde ist ihr grosser Beitrag an das Kommende. Aber allein die Christianisierung, die bei den Alemannen langsam vorwärts ging, ganz anders als bei den zivilisationswilligen Burgundern, die dann auch rasch durch die Schulen der römischen Legisten sich hindurchbildeten, begründete die Gemeinsamkeit, in der sich diese aufstrebenden Stämme koordinierten [4]. Die Schweiz war ja auch das Überleben einer imperialen Idee, die durch Theodosius konzipiert worden war, nämlich eines romano-germanischen Föderalismus.

Reynold hat auf die frühe Übernahme munizipaler Verantwortungen durch die Bischöfe in den welschschweizerischen Städten hingewiesen und gezeigt, wie seit dem zehnten Jahrhundert die kirchlichen Herrschaften eine grosse Anregung für unsere städtische Entwicklung geworden sind [5]. Der Sankt-Mauritius-Kult [6] im Zusammenhang mit der grossen christlichen und zivilisatorischen Wirksamkeit der burgundischen Königreiche, die so vielfältig mit der Westschweiz verbunden waren — durch die rudolfinischen Könige, ihre Residenz in Payerne, die Königstochter und kaiserliche Gemahlin Sainte Adélaide —, ist von ihm nicht übergangen worden. Die Gründung unseres Bundes, das Wesen der Vereidigung, die gläubige Grundlage der Eidgenossenschaft wurde durch Reynold neu mit der Gegenwart verbunden [7]. Nüchtern und sachlich —

---

3) Cf. ebenda, p. 32—54, man beachte, wie die wesentlichen Werke dort herangezogen sind (Felix Stähelin, V. Chapot, C. Jullian).

4) Cf. G. de Reynold, La Démocratie et la Suisse, p. 55—77.

5) Cf. ebenda, p. 100—101.

6) Cf. G. de Reynold, Défense et Illustration de l'esprit Suisse, a. a. O., p. 52.

7) Cf. La Démocratie et la Suisse, a. a. O., p. 106—121.

um nicht zu sagen „realpolitisch" — hat er die Entwicklung der Innerschweiz, deren Kaiserpolitik und gesuchte Auseinandersetzung mit Habsburg, all diese Klugheit und diesen Mut geschildert[8]. Und so geht das bis ans Ende des achtzehnten Jahrhunderts, mit dem Blick für das Gedeihen der Städte, ihre näheren und weiteren Relationen, wobei auch das vielgescholtene siebzehnte Jahrhundert[9] Gerechtigkeit findet und seinen Platz in der Kontinuität, dank seiner gesetzgeberischen Verdienste.

Es ist klar, dass Reynold, je weiter er der Geschichte unseres Föderalismus gefolgt ist, immer nachdrücklicher auch auf den äusseren Aspekt desselben geachtet hat. Er spricht von der volonté négative im Hinblick auf die grossen sprachlich-national sich entwickelnden Einheiten, die sich an unseren Grenzen breit machten und vor denen wir immer wieder zurückwichen, um uns abzusondern. Das hat uns politisch geprägt, hat aber unsere geistige Abgeschlossenheit ebenso gefördert wie die kulturelle Entwicklung gehemmt. Erst im fünfzehnten Jahrhundert gibt es einen allgemeinen und künstlerischen Aufschwung in unseren Städten[10]. Die Reformation, mit der der seitherige „Herzfehler" der Schweiz zusammenhängt, hat einerseits den Schwung des Lebens und der Künste gelähmt, andererseits aber zu weitesten geistigen und diplomatischen Relationen in die calvinistische Welt und in die Welt des sich neubesinnenden und aktivierten Katholizismus geführt. Die Schweiz ist, nach Reynold, erst mit der Reformation dem universellen Leben des Geistes verbunden worden[11]. Seither ist das Bedürfnis immer lebendiger geworden, ein möglichst umfassendes Verständnis unserer Landesteile und ihrer europäischen Sprachen und Kultursphären unter uns auszubilden.

Reynolds Frage an die Geschichte der Schweiz war eine solche nach ihrer Überlieferung. Weil jeder Staat sich erhält

8) Cf. ebenda, p. 119/120.
9) Cf. ebenda, p. 163—169.
10) Cf. ebenda, p. 99.
11) Cf. ebenda, p. 161.

durch die Mittel, die ihn auch gegründet haben[12], so fragt Reynold, ob die Schweiz von ihnen heute noch aufrechtgehalten wird. Alles was ihm Überlieferungscharakter zu tragen scheint, nennt er *le pays vivant*, *le pays légal*[13] besteht für ihn in einem künstlichen und abstrakten Überwurf, der sich an die bundesstaatliche Entwicklung seit 1848 und besonders 1874 anschliesst. Um so lebendiger aber weiss er die wesentlichen sozialen Formen, die unserer Zivilisation die Eigenart geben, herauszuheben. Harmonie des Landes und der Menschen, der Landschaft und der Geschichte: ein *menschliches* Mass findet er in der Heimat, verbunden mit Ursprünglichkeit im Bewahren der städtischen Zivilisation, die anderswo von der Nationalitätenbildung absorbiert wurde. Diese politischen Zellen bestehen heute immer noch[14]. „Songez que nous sommes seuls à continuer la lignée d Athènes, de Cologne, de Nuremberg, de Bruges, de Florence“[15]. Das ist Geist der Republik, aus dem wir allein mit unserer verschiedenartigen und zusammengesetzten Zivilisation zu gedeihen vermögen. Die Kantone müssen immer wieder zu ihrer ursprünglichen Bedeutung als *foyers de culture* zurückkehren. Denn unsere Zivilisation ist auch eine solche der Übergänge und Durchgangsstrassen: „Européen plus que national.“ Zusammengefasst: „La liberté suisse a pour origine le statut social et juridique de l'homme libre au moyen âge“[16]. Darin besteht noch unsere heutige Mittelalterlichkeit, an der Reynold so festhält, weil sie allein ein gutes und gesundes, organisches Gedeihen des sozialen und politischen Lebens von unten nach oben gewährleistet, wobei Reynolds Vorbehalten gegenüber einigen Ausartungen unserer heutigen Bundesspitze, was Verwaltung und Wirtschaft anbetrifft, wohl Recht gegeben werden muss, wiewohl mit der Kritik zur eigent-

12) Cf. La Démocratie et la Suisse, Conclusion générale, p. 312.
13) Cf. ebenda, p. 312 ff.
14) Cf. Conscience de la Suisse, a. a. O., p. 236—249.
15) Cf. ebenda, p. 241.
16) Cf. Défense et Illustration de l'esprit suisse, a. a. O., p. 149.

lichen Verbesserung noch nicht viel beigetragen ist. Allein, wenn man nur um die Gefahren weiss! und aufmerksam zu machen war ein würdiges Amt.

Dass Zivilisation immer ein geistiges Prinzip verwirkliche, ist wohl Reynolds wesentlichster Einwurf in die Diskussion um die neuere Demokratie. „Avec le christianisme, la démocratie pourrait être le plus humain des régimes ; sans le christianisme, elle en devient nécessairement le plus inhumain“ [17]. Und anderswo: „Malheur à la Suisse, le jour où elle cesserait d'être une nation chrétienne“ [18]! Reynold hält fest an dem christlichen Auftrag der Schweiz.

Und nun unsere Mission Europa gegenüber? Unsere bewaffnete Neutralität ist das erste [19]. Diese Neutralität ist wohlbegründet, gerechtfertigt durch einige Jahrhunderte, bewährt: wie sollen wir unsere europäische Mission, die am tiefsten durch das Rote Kreuz ausgedrückt wird [20], weiterführen, wenn wir uns den Boden unter den Füssen wegziehen, der in unserer Neutralität besteht? Was dann, wenn wir aus ungeschichtlichen Anwandlungen offene Partei nähmen: wo bliebe dann der einzige ruhige Punkt, in dem die Welt unser bedarf? Reynold hat den Weg unserer Neutralität von ihrer differenzierten Form nach dem ersten Weltkrieg bis zurück zur unbedingten vor Ausbruch des zweiten Krieges in Schriften und Vorträgen verfochten. Er würde zweifellos an ihrem Prinzip festhalten, auch wenn ein föderatives Europa in absehbarer Zeit zustande käme.

Reynold hat oft dargelegt, dass eine starke und selbstgewisse Obrigkeit mit einer föderativen Staatsauffassung wohl vereinbar ist. Er hat von jeher die „Tendenz zu verwalten“ bei unserer höchsten Landesbehörde getadelt und einen männlichen und entschlossenen Ernst in der Aussenpolitik gefordert. Er müsste sogar aus historischen Gründen und seiner eigenen Per-

17) Cf. Défense et Illustration de l'esprit suisse, a. a. O., p. 109.

18) La Démocratie et la Suisse, a. a. O., p. 177.

19) „Défense nationale, à l'intérieur comme à l'extérieur, voilà notre première préparation à la reconstruction de l'Europe ...“

20) Cf. Cercles concentriques, p. 187.

spektive auf die schweizerische Kriegsgeschichte heraus, das neue defensiv-offensive Militärprogramm des Bundes befürworten. In Anbetracht dieser beiden fordernden Momente wirkt G. de Reynolds Denken aktuell. Was aber Reynold zuwenig beleuchtet hat, ist die grosse soziale und wirtschaftliche Verantwortung der schweizerischen Regierung. Ein ganz neues soziales, Zentralisation und Föderation ausgleichendes Programm — wir denken an den katholischen Wegbereiter Decurtins — tut da not, womit die Schweiz entscheidende Impulse zur europäischen Integration zu geben vermöchte.

Ein offenes Prinzip unseres Föderalismus würde wohl für ein zukünftiges föderiertes Europa das Vorbild geben[21]. Indem wir Jahrhunderte hindurch den Gedanken des Bundes wehrhaft festgehalten und bewahrt haben, leisteten wir schon einen Beitrag zu einem umfassenderen, europäischen Bund.

---

21) „Le fédéralisme, en revanche, n'est pas seulement la forme même de notre originalité politique: il possède une valeur universelle et il pourrait servir de modèle si nous nous décidions à l'appliquer intégralement, en ne le limitant point à la seule souveraineté cantonale, mais en le fondant sur les libertés essentielles de la personne humaine." Cercles conc., p. 203, 204 und 206.

Vierter Teil

Einige föderalistisch-historische Leitgedanken

XII.

„Les régimes passent et les patries demeurent“ [1].

Eine Untersuchung über das föderalistische Denken G. de Reynolds in seinen Hauptstrukturen führt ganz von selber auf eine europäische Ebene. Schon nur den Gedanken der föderalistischen Geschichte der Schweiz zu entwickeln, war eine europäische Aufgabe. Reynold aber suchte das Wesen des Föderalismus, der so eng mit Europa verbunden ist, in seinen Hauptzügen eines christlichen Geschichtsdenkens zu erweisen.

1. Zum Sinn der Geschichte

Auf die Frage: Was ist Geschichte? hat Reynold in seinen Büchern zur Geschichte der Schweiz öfters geantwortet. Geschichte ist nicht einfach Vergangenheit, gemessen an unbestimmtem Mass der Zeit, sondern sie ist in unteilbarer Dauer. „Elle est dans la durée qui est indivisible“ [2]. Als solche ist sie ständig gegenwärtig, bedingend. So wie die untergehende Sonne den Schatten der schon hinter uns liegenden Bäume vor unsere Wanderfüsse wirft, so begleitet uns Vergangenheit, fliesst über unseren Scheitel, ist uns immer ein Stück voraus. Die elektrischen Kraftleitungen sind Reynold ein beliebtes Gleichnis, den Charakter der Geschichte als *lignes de force* zu deuten.

Geschichte ist da, um aus ihr zu lernen. Nicht nur an Johannes von Müller knüpft Reynold hier an, Thomas von

1) Conscience de la Suisse, p. 41.
2) Cercles concentriques, p. 182.

Aquin mit seinem Traktat De prudentia ist sein Gewährsmann [3]. Verzicht auf die Geschichte, schreibt Reynold, ist für die Gesellschaft so schlimm, wie wenn ein Einzelner sein Gedächtnis verliert. „Des Etats ont payé de leur existence la rupture de leur histoire et la haine de leur passé" [4]. Wir müssen deshalb vorsichtig sein, unsere Neigungen zur Illusion und Abstraktion fortwährend an der Geschichte prüfen und entlarven. Geschichte ist da, um uns zu belehren, auf welche Weise eine Zivilisation, im Deutschen sagen wir hier besser Kultur, durch Veränderungen und Revolutionen hindurch sich überträgt, überliefert und wiederherstellt [5]. Ähnlich hat auch Huizinga in *Wege der Kulturgeschichte* definiert: „Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt" [6]. Die Nuance ist die, dass Huizinga mehr die Aneignung im Sinn morphologischer Wahrnehmung meint und Reynold mehr den Überlieferungsgehalt und Widerstandscharakter der Geschichte selber betont. Reynold spricht ja sehr gern von Konstanten.

Immer wieder spricht auch der Katholik Reynold. „Car il y a un sens dans l'histoire, puisque l'on y trouve un mystère" [7]. Solches ist der Bereich hinter der historischen Frage nach dem Wie und der philosophischen nach dem Warum, die zusammen die lignes de force in der Geschichte herausarbeiten [8]. Die Epochen sind ihm vitale Einheiten, von der Spannung eines jeweiligen Menschenbildes und seiner Weltbezogenheit abhängig und damit auch alternd [9]. Diese Zyklik ist aber keineswegs

---

3) Cercles concentriques, ebenda.
4) Ebenda, p. 209.
5) Ebenda, p. 194.
6) Cf. p. 86.
7) Cercles concentriques, p. 232.
8) Ebenda, p. 209.
9) Die historischen Epochen werden zudem von Reynold oft mit denen der Geologie verglichen, dies ist bezeichnend für Reynolds in horizontalen, aufgeworfenen und gefalteten Schichten gelagertes Bewusstsein, das darin von archäologischem Spürsinn ist. Ebenda, p. 209. Cf. auch die folgende Seite 210.

ein circulus vitiosus. Das Neue greift immer weit über das Alte hinaus. Eine Art immanenter Gerechtigkeit drückt sich in der Geschichte aus. „Un sentiment, une idée de justice émane ainsi de l'histoire et s'exprime par elle. Et pas seulement de justice : d'amour" [10]. Reynold glaubt denn an eine gewisse fortschreitende Theophanie in der Welt, im Sinn einer immer tiefer führenden theologischen Anthropologie, wenn auch diese Theodizee nur dem Gläubigen fassbar ist. Dem Historiker obliegt deshalb auch die Kritik: „Les faits que nous déplorons ont été engendrés par les idées qui nous sont chères" [11]. Reynold ist die grosse Wirksamkeit von Gedanken in der Geschichte nie entgangen, darin denkt er ähnlich wie Alexis de Tocqueville, aber mit Chateaubriand teilt er das Erschrecken vor Ideen und Ideologienschüben [12], wie sie das achtzehnte Jahrhundert aufbrachte.

2. Zur Methode

Im engen Zusammenhang mit der Auffassung der Geschichte stehen Reynolds Erörterungen über die Art und Weise der Geschichtsschreibung. Einmal ist da seine Anwendung der Prinzipien vergleichender Literaturwissenschaft in seinem ersten Hauptwerk zu nennen. Eine erste Darlegung seiner entwickelten kulturgeschichtlichen Betrachtung findet sich zu Beginn von *La Démocratie et la Suisse* [13]. Mit Bossuet glaubt Reynold, dass der Historiker vor allem ein Philosoph zu sein habe. Reynold macht dabei keine Projektionen. Zur Kunst, zur Architektur, in einem durchaus handwerklichen Sinn zur Evokation der Geschichte, bekennt er sich. Sein Vorgehen aber, die Reihenfolge und die sich ausbreitenden Kreise seiner Kenntnisse, mit

10) Cercles concentriques, p. 234.

11) Ebenda, p. 232.

12) Ebenda, p. 219. „L'invasion des idées a succédé à l'invasion des barbares."

13) Cf. für das folgende die Remarques Préliminaires von La Démocratie et la Suisse, p. VII—IX.

denen er die horizontalen Strukturen seiner geschichtlichen Perspektiven zu entwerfen pflegt, ist ein philosophisches, dem Geiste Pascals verpflichtet: „C'est l'ordre qui consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours". Reynold hält fest, dass das nicht eine Ordnung von Fakten und Logik sein kann, sondern die Ordnung des Lebens. „Voilà pourquoi nous avons cherché à voir de tous les côtés, regarder en hauteur, largeur et profondeur, dans toutes les directions et selon toutes les perspectives, afin de bien discerner la manière dont les choses sont liées, et ne pas craindre de ramener à diverses reprises les mêmes objets, mais en les faisant voir dans une perspective autre, ou sous une lumière nouvelle. Car tout est divers : mais tout est un, parce que la fin où tout tend est unique" [14]. Das ist denn der Grund zu Reynolds scheinbarer Weitschweifigkeit, die sich aber dem zunächst Widerstrebenden bald in ihrer Hintergründigkeit und in ihrer prinzipiellen Wahrhaftigkeit enthüllt. Als Dichter will Reynold die Geschichte der Schweiz heraufrufen, als Denker möchte er sie beurteilen.

3. Akzente des föderalistischen Denkens an sich

Vergleicht man den deutschen „Klassiker" des Föderalismus: Constantin Frantz etwa mit Reynold, diesem schweizerisch-welschschweizerischen Meister „organischer Sozialethik" [15], so wird uns ein verwandtes Vorgehen und Vorrücken dieser beiden Geister deutlich. Es ist zunächst die Weise der Kulturkritik, die gegen Missbräuche Sturm läuft: *penser juste* ist hier und dort der Ruf. Das bedeutet Negation der Negationen, aber nicht in einem überschrittigen Sinn der Logik: nichts ist Frantz unheimlicher und verdächtiger als Hegel, so muss Frantz zunächst gegen die marxistischen Verzerrungen, Unwahrhaftig-

---

14) Cf. Remarques Préliminaires von La Démocratie et la Suisse, p. VIII (Pascal-Zitat).

15) Über den Begriff der „organischen Sozialethik" cf. Max Weber in dem schon zitierten Werk, p. 551/52.

keiten und Einseitigkeiten angehen [16], und Reynold schleudert Bern entgegen: „Unifier n'est pas unir". Reynold hat 1938 geschrieben: „Car unifier, centraliser, étatiser, c'est préparer le lit du national-socialisme; faire du socialisme, c'est préparer le lit du national-socialisme; faire du socialisme, c'est faire la moitié du national-socialisme" [17]. Und Denis de Rougemont sekundiert zwei Jahre später: „Faire du nationalisme, c'est faire l'autre moitié . . ." [18]. Und Rougemont fährt weiter, sie seien einig, ihn ganz zu verdammen.

„Unifier est de l'ordre matériel; unir de l'ordre moral. On unifie les choses, mais on unit les êtres, et souvent, en unifiant les choses, on désunit les êtres" [19]. Auch hier zeigt sich wiederum Reynolds Denkrichtung und auch die des Föderalismus überhaupt, über Hindernisse, Verkehrtheiten, Hirnverkrustungen hinweg in einer pädagogischen Bewegung, Zaudernde mitziehend, besprechend, ansprechend und beschwörend zum Wahrhaftigen zu gelangen. Und was ist das? Mit einem Idealtypus zu antworten: „organische Sozialethik". Aber eine Realität, ein ens realissimum so zu bezeichnen, ist für Reynold etwas Gefährliches, Willkürliches, Unentsprechendes. So zu denken, würde Reynold sagen, ist nicht „soumission au réel". Er würde Thomas anführen. Er würde auch an den goetheschen Typus appellieren, der immer Gestalt ist, nie Überwurf, nie Konstruktion. Er würde zusammen mit Huizinga eine historische Morphologienlehre bejahen [20]. Reynold würde weiter sagen: diese

---

16) Er war vor allem ein Hauptgegner Bismarcks, cf. das schon erwähnte Buch: Der Föderalismus, p. 271—73. Cf. die beiden ersten Kapitel dieses Buches: Kritik des Sozialismus — und: Die materiellen Grundlagen der Sozialreform, mit ihren Ansätzen einer bedeutungsvollen Einsicht in die natürlichen Grundlagen des Staates, wie er sie in seinem Hauptwerk: Die Naturlehre des Staates, Leipzig 1870, schon imponierend gibt.

17) Diese beiden Zitate Reynolds aus dessen Conscience de la Suisse, p. 21 und 19.

18) Cf. Rougemonts Mission ou Démission de la Suisse, p. 214, Anmerkung.

19) Conscience de la Suisse, p. 21.

20) Cf. Huizinga, in: Wege der Kulturgeschichte, a. a. O., p. 47—65.

sommission au réel ist das, was jeder einfache Mensch kennt, jedes Kind, jede Mutter, hat Reynold nicht schöne Seiten der Frau und der Familie gewidmet[21]? Er würde sagen: es ist das, was ein jugendlicher Mensch ganz tief in sich weiss, bevor die Grillen und Skrupeln und alle Capricen des späteren Lebens an ihm zu nagen begonnen haben.

Der Föderalist ist kein rückgewandt „Konservativer": es kann ihm nicht darum gehen, zu den früheren gebundenen Wirtschafts- und Lebensformen zurückzukehren. Er schaut nach vorn und versucht, auf Grund einer nach allen Seiten lebendigen Erfassung des menschlichen Wesens in seiner Mitmenschlichkeit, die notwendigen sozialen und politischen Reformen zu denken, zu nennen. Er weiss dabei, dass es um die konstanten geschöpflichen und geistigen Bedürfnisse des menschlichen Lebens geht und dass Europa immer auch Christenheit bedeutet. Bewahrung, conservatio, und Weitergabe, traditio, des Lebendigen sind ihm heilige Pflicht. Verbindet man aber mit den Worten allein rückläufigen oder sogar „reaktionären" Sinn, so sollte weder der Vorwurf des Konservatismus noch der des „Traditionalismus" ihm gemacht werden.

4. Individualität und Subsidiarität

Wenn es der Föderalist unternimmt, im Gegensatz zum liberalistischen Individualismus mit seinen schwierigen kapitalistischen Folgen, und im Gegensatz zu dessen Selbstwiderspruch in der kurzsichtigen, alles über den Fabrik-Leist schlagenden sozial-revolutionären Theorie, die bleibenden und ewigen Fragen der Individualität und der Soziabilität auf einer höheren Ebene zu beantworten, dann wird er sich kurzentschlossen gegen alle individualistischen Verengerungen, Egozentrismus,

21) Conscience de la Suisse, p. 250—61 (Devoirs nationaux de la femme suisse).

Sichwohlseinlassen auf Kosten anderer, wenden[22]. „Cette erreur sur l'homme, c'est l'individualisme. Accorder à l'individu, à l'«homme» seul, détaché de son milieu, une autonomie absolue; lui attribuer une valeur intrinsèque, supérieure à toutes les valeurs de l'ordre social ou moral; faire ainsi de l'individu l'unité de la société, de la nation, de l'Etat, en supprimant les intermédiaires: voilà l'individualisme"[23]. Diesem zerstörerischen Prinzip entgegen lässt Reynold die Frühgeschichte der abendländischen Völker sprechen.

„La société humaine a pour origine un autel et un tombeau, et l'autel est sur le tombeau." — „C'est dans le droit présocial d'association suivant l'origine commune, la parenté, le voisinage, la terre et la cité, que le fédéralisme a sa vieille et forte racine. Il correspond à un état intermédiaire entre la famille et la nation. Il rappelle que la nation est une réunion de cités qui se sont fédérées, comme les familles s'étaient fédérées elles-même en cités. Le fédéralisme est donc une forme essentielle de l'Etat chrétien"[24]. Reynold kann so sprechen, weil es ihm gelang, an der Geschichte der Alten Schweiz den Föderalismus als das eigentliche Rückgrat darzulegen. Einerseits denn: „Toute fédération est d'abord une association"[25], andererseits die Erkenntnis, dass Conföderatio nie ohne den Föderator[26] auskommen kann. Denken wir auch an den Satz des christlichen Philosophen Franz von Baader, dass „der Vermittler immer höher steht als die zu Vermittelnden"[27]. Reynold sieht die schweizerische und die abendländische Geschichte immer wieder mit den Augen des Niklaus von Flüe. — So sieht Reynold in der Familie und in dem Prinzip der

---

22) Nach Constantin Frantz: das schon erwähnte Kapitel: Kritik des Sozialismus.

23) G. de Reynold, Cercles concentriques, a. a. O., p. 213.

24) Conscience de la Suisse, p. 148.

25) Conscience de la Suisse, p. 106.

26) La Suisse de toujours et les événements d'aujourd'hui, p. 28.

27) Cf. Franz von Baader, Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern, München 1953, p. 100.

ergänzenden und gegenseitigen Hilfeleistung die ursprüngliche Kraft aller geschichtlichen Entwicklungen und deutet den Zerfall der Zivilisations- und Kulturkörper als die Preisgabe dieses ebenso vitalen wie geistigen Prinzips. Es ist das grosse Verdienst der „sozialen" Päpste, eines Leo XIII., Pius XI. und XII., den alten Begriff des bonum commune in einem sozialen Sinn neu verstanden zu haben. Auch Reynold steht im Zeichen dieser Umwertung, wenn er das bonum commune gewährleistet sieht durch die in den kleinsten Gruppen und Zellen stufenweise beginnende, „föderalistische" Solidarität und Subsidiarität.

5. Gemeinwohl und Person

Weil alle Politik sich auf eine Philosophie, einen Gedanken zurückführen lasse, hat Reynold eine Philosophie des Föderalismus anhand der schweizerischen Geschichte entworfen und sich dabei über dessen zugrunde liegendes Menschen- und Gottesbild ausgesprochen. Zugrunde liegt der christliche Unterschied von Individuum und Person, die im Menschen, in der organischen Einheit des Menschen verbunden sind. Mit Léon Daudet deutet Reynold das Individuum als das Ich und die Person als das Selbst [28]. „La fin de l'individu, c'est la société, la fin de la personne, c'est Dieu." Die auseinanderstrebenden Welten von Individuum und Person [29] — in denen einerseits das griechische atomon eidos = species infima, und andererseits hypostasis im Gegensatz zu physis und ousia nachwirken —, verbindet auf der Ebene des Menschen das Gemeinwohl, das bonum commune.

„Der Begriff des bonum commune hat seinen Ursprung in der christlichen Auffassung vom Menschen und lässt sich folgenderweise wiedergeben: als die Gesamtheit der natürlichen und menschlichen Bedingungen, die es dem Menschen erlauben,

---

28) Ebenda, p. 119.

29) Cf. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris 1956, p. 495 f. und 759 f.

gemäss seinen individuellen Bedürfnissen, aber auch gemäss den Ansprüchen der Person zu leben — damit er seine Bestimmung erfülle, die darin besteht, das irdische Leben zu durchqueren, um sich mit Gott zu verbinden“ [30].

Die Zivilisation ist die irdische Form, zugleich die höchstmögliche und vollständigste, des bonum commune. Zivilisation ist nichts anderes als ein Gleichgewicht und eine Harmonie der fünf hauptsächlichsten Eigenschaften des Menschen: Vernunft, Empfindung, Handeln, Leib und Transzendenz des Glaubens [31]. Es muss hier wiederum auf die Verwandtschaft des Reynoldschen Kulturbegriffs mit demjenigen Huizingas hingewiesen werden, wie dieser ihn in seinem Buch *Im Schatten von Morgen* [32] gezeichnet hat. Bei beiden gehört der Begriff dem Erbe des christlichen Humanismus an. Ein religiöses und letztes Ziel ist dem Gemeinwohl aufgetragen, welches ja schon in sich selber ein sozialer Begriff ist.

Reynolds Ethos ist denn nicht nur ein christlich-humanes, sondern ein christlich-heroisches, und ähnlich wie bei Huizinga ist der Heilige sein letztes Leitbild. „Dieu premier servi“, disait Jeanne d'Arc. „Nous sommes tes soldats et nous avons pris les armes pour défendre la chose publique, mais rien ne nous fera jamais abandonner le Christ, répond, selon saint Eucher, notre patron saint Maurice, martyr, au représentant de l'empereur Dioclétien“ [33]. Heiligkeit ist für Reynold wie auch für Huizinga [34] das letzte Wort.

---

30) Conscience de la Suisse, p. 127.

31) Ebenda, p. 128 ff.

32) J. Huizinga, Im Schatten von Morgen, Bern-Leipzig 1935.

33) Conscience de la Suisse, p. 120.

34) Cf. Huizinga, Historische Grösse, in letzte Reden und Skizzen, Basel 1947, p. 71/72.

6. Repräsentation und Korporation

Hatte Reynold in seinem Buch *La démocratie et la Suisse* definiert: „Notre démocratie historique est par conséquent une chaîne de républiques familiales“ [35], so hat er dann im Näheren die Verfassung unserer alten Schweiz als eine demokratisch-aristokratische bezeichnet. Er sieht das Aristokratische in dem Prinzip der aus den Familien und Ständen, auch den Zünften hervorgehenden freiheitlichen Rechte: soweit die alte Schweiz das eben in unvergleichlicher Weise verwirklicht hat, wobei Reynold an entfernt Verwandtes in Norwegen und England in den damaligen Zeiten erinnert [36].

Reynold bezichtigt das schweizerische Ancien régime des Abfalls von dem lebendigen Gesetz und schilt die seither im Gegensatz dazu eröffnete demokratische Ordnung als eine theoretische und numerische. Hier muss dann auch der schweizerische Ständerat herhalten, über dessen heutige Form Reynold ähnlich ablehnend denkt wie Anton Philipp von Segesser [37]. Das kollegiale Prinzip des Bundesrates, der zu wenig Regierung sei, findet seine Gunst nicht. Mit Segesser teilt Reynold auch den schönen Traum von einem eidgenössischen Landammann [38]. So weit was das Heute, Gestern und Vorgestern angeht. Und für Morgen?

Reynold glaubt, dass der Staat und die Politik von unten her aus dem Prinzip der Vergesellschaftung und Korporation reorganisiert zu werden vermöchte. — Darin denkt Reynold als ein echter Katholik, als der er sich das sozialphilosophische

---

35) La Démocratie et la Suisse, a. a. O., p. 140.

36) Ebenda, p. 139.

37) „Il suffisait pour cela, nämlich als Zentralgewalt, d'une chambre unique, d'une Diète élargie, avec des pouvoirs que l'ancienne n'avait pas, mais continuant de représenter les cantons, et les cantons seuls.“ Ebenda, p. 215, cf. Segesser: Kl. Schriften III, Bern 1879, p. 240/41.

38) „... si le Conseil fédéral est plus qu'un gouvernement: un corps immuable et souverain — il est moins qu'un gouvernement: un organe supérieur d'administration. La Démocratie et la Suisse, p. 214. Wegen des Landammanns cf. p. 213.

Denken Pius XI. zu eigen gemacht hat. So ist es von beiden Formen innerstaatlicher Körperschaften, der regionalen und der berufsständischen, die letztere, der sich Reynold zuwendet. Denn für die erste muss er sich als Schweizer ja nicht besonders wehren, solange die Schweiz eben das ist, was sie ist: ein Bundesstaat. — Im einzelnen denkt aber Reynold über das berufsständische Prinzip wenig konstruktiv. „Le système de la corporation, depuis plusieurs années, est à l'étude." — „Sans doute, la réforme corporative ne pourra, ni s'accomplir d'un seul coup, ni même s'étendre à toutes les branches de l'activité nationale" [39]. Es ist also die Forderung freier Vereinigungen, die Reynold auch im Anschluss an Pius XI. stellt [40]. — Reynolds Gedanke ist als solcher klar und wohl berechtigt. Aber auf das Wie? und Wer alles? hat er uns wenig Antwort gegeben. Über eine gewisse Velleität ist er darin nicht hinausgekommen. Wohl hat er den aristokratischen Gedanken, der für ihn von so grosser historischer Bedeutung ist, für unsere neueren Verhältnisse sehr modifiziert, unsern Gegebenheiten angepasst. Aristokratisch ist jetzt jede Familie, die wirklich Familie ist, aristokratisch ist jeder, der — auch in der bescheidensten Arbeit — sich bewährt: jeder, der ein Meister seines Berufes wird [41].

Das Subsidiaritätsprinzip ist ein allgemeines sozial-philosophisches Prinzip mit Rechtscharakter. Pius XII. hat dieses Prinzip ergänzt durch dasjenige der Solidarität und hat auf die Verwaltungsgerichtsbarkeit hingewiesen als Mittel zu deren Gewährleistung [42]. Für schweizerische Verhältnisse ist hier anzumerken, dass sowohl der Freisinn in seinen vorzüglichsten Vertretern wie auch katholische Staatsdenker und Politiker die Verwaltungsgerichtsbarkeit je und je befürwortet haben, was

39) Conscience de la Suisse, p. 295 ff.

40) Cf. Gustav Gundlach, Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI., Paderborn 1933, p. 79—87.

41) Cf. La Démocratie et la Suisse, p. 339.

42) Cf. Utz-Groner, Die soziale Summe Pius XII., Bd. I, Freiburg 1954, p. 115/16.

aber nicht ausschloss, dass sie deren Ausgestaltung immer wieder aufschoben: in dem tagtäglichen Kampf um den Wirtschaftsstaat. Auch hat die berufsständische Frage von beiden Seiten her eine Zeitlang Auseinandersetzungen erfahren. Als erste Einführung in diese Materie bleibt immer noch die Rektoratsrede von Otto Gierke gültig: *Das Wesen der menschlichen Verbände*[43], sowie *Rechtsfragen des wirtschaftlichen Neuaufbaus* von Hans Nawiasky[44].

Wir sehen also, dass Reynold die Repräsentation im Sinne der alten Schweiz versteht. Die Familien mit ihren herkömmlichen Rechten sind ihm Trägerinnen derselben, sie wahren das Gemeinwohl. Um die Folgen des isolierenden und atomisierenden Repräsentationsdenkens von der Zeit der französischen Revolution her zu mildern, hofft Reynold, dass der Gedanke der alten Familien-Subsidiarität und Solidarität, so wie er ja die Geschichte der alten Schweiz und ihrer föderalistischen lebendigen Zellen ausgemacht hat, neu belebt werden könne. Konfessionell ausgerichtete, sozial denkende Berufsverbände, in denen die Familienväter ihr erfahrenes Wort zu den Problemen der modernen Wirtschaft und des Lebens überhaupt wieder vermehrt sagen könnten, kommen dafür in Betracht. Für Reynold ist die alte wahre Repräsentation immer korporativ. Reynolds Reformdenken berührt sich auch mit demjenigen eines Jacques Maritain[45], der den Gedanken der politischen Bruderschaft im Sinne verantwortlich gläubigen und sozialen Wirkens gefordert hat.

---

43) Otto Gierke, Das Wesen der menschlichen Verbände, Leipzig 1902.

44) Hans Nawiasky, Rechtsfragen des wirtschaftlichen Neuaufbaus, Zürich 1935; neuerdings auch Arthur-Fridolin Utz: Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips, Heidelberg 1956.

45) Cf. Jacques Maritain, Humanisme intégral, p. 288 f.

7. Zwei Arten Repräsentation und Zivilisation

„Tout régime quel qu'il soit, périt par l'exagération de ses propres principes" [46]

Wir können nicht weitergehen, ohne uns durch Fritz Fleiner noch einmal Klarheit über zwei wichtige Punkte geben zu lassen. Einmal, was seine Befürwortung der Verwaltungsgerichtsbarkeit anbetrifft, im engen Zusammenhang mit gewissen Vorbehalten, die er gegenüber dem durch die Entwicklung grösser als vorgesehen gewordenen Kompetenzbereich des Bundesrates erhoben hat. „Je deutlicher mit der Entwicklung des Bundes und seiner Aufgaben sich der Bundesrat zu einer in erster Linie *politischen* Behörde herausgebildet hat, um so schärfer ist die Ausübung *richterlicher* Funktionen durch ihn als ein Widerspruch zum Wesen des Rechtsstaates hervorgetreten" [47]. Fritz Fleiner kommt also von seinem Denken her ebenfalls zu einer Kritik an den Kompetenzen der höchsten schweizerischen Landesbehörde.

Es folge auch ein Satz von Anton Philipp von Segesser, der gleich auf den Kern der Dinge führt: „Die Freiheit eines Landes beruht nicht in einem allgemeinen Grundsatz, sondern in Institutionen, welche die willkürliche Ausübung auch der legalen Gewalt verhindern, gleichviel in wessen Händen diese liegen mag" [48]. A. Ph. von Segesser deutet hier die Freiheit nicht als abstrakte, individuelle, sondern als eine geschichtlich gewordene: in Institutionen, die ein besonderes soziales Gruppenbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl voraussetzen und als solche eine genossenschaftliche Selbständigkeit haben.

Zum andern muss hier der beliebte Begriff der „Repräsentation" einer juristischen Distinktion unterzogen werden. Man ist versucht, ihn wegen seiner abstrakt ideologischen und damit

---

46) Cf. G. de Reynold, Le Génie de Berne, a. a. O., p. 72.

47) Fritz Fleiner: Schweizerisches Bundesstaatsrecht, Tübingen 1922, p. 223.

48) Segesser: Kl. Schriften I, Bern 1877, p. 463.

fragwürdig werdenden Seite zu kritisieren, wie das de Reynold getan hat, indem er den in der Presse oft gedankenlos verwendeten Begriff der „Volksvertretung" aus pädagogischen Gründen ad absurdum geführt hat. Auch Fritz Fleiner hat in Anlehnung an die organische Theorie von Otto Gierke einleuchtend und überzeugend präzisiert, wenn er schreibt: „Die Bundesversammlung ist ein Organ des Bundes, derselbe juristische Charakter kommt jeder ihrer beiden Abteilungen zu, welche des nähern als repräsentative Organe zu bezeichnen sind. — Die politische Betrachtungsweise mag von einer ‚Vertretung' des Schweizervolkes (Nationalrat) und einer ‚Vertretung' der Kantone (Ständerat) sprechen. Juristisch dagegen ist jede der beiden Abteilungen als eidgenössisches Staatsorgan zu charakterisieren, bei dessen Bildung die Grundsätze der Stellvertretung im Rechtssinne keine Anwendung finden. Der ‚Gewählte' ist nicht Mandatar und der ‚Wähler' ist nicht Mandant. Die Wahl bezweckt nicht Übertragung einer Vollmacht, sondern Bestellung eines Staatsorgans, der Wählerschaft ist dabei die Rolle des Kreationsorgans zugewiesen. Das einzelne Mitglied des Nationalrates und des Ständerates erscheint als Teil eines Staatsorgans (‚Teilorgan'). Einmal gewählt, bleibt der Abgeordnete, juristisch betrachtet, seinen Wählern gegenüber ebenso unabhängig, wie wenn er durch Erbgang oder Los bezeichnet worden wäre. Denn die Mitglieder des Nationalrates und des Ständerates leiten ihre Kompetenzen unmittelbar aus der Verfassung ab, sie stimmen ohne Instruktionen (BV Art. 91) und können für ihre Voten rechtlich nicht zur Verantwortung gezogen werden" [49]. Aus einer Anmerkung: „Nationalrat und Ständerat sind als Kollegialorgane korporativ organisiert. Allein sie sind keine juristischen Personen, denn sie erscheinen lediglich als Glieder (Organe) der Rechtsperson Staat (Bund), es fehlt ihnen somit das ‚rechtliche Fürsichsein'.

49) Fritz Fleiner: Schweizerisches Bundesstaatsrecht, S. 139/40. Zum folgenden ebenda, p. 139. Fritz Fleiner verweist am Schlusse seiner Anmerkung auf Gierke, Genossenschaftstheorie, p. 178 f.

der eigene Zweck." Fritz Fleiner ist auch hier von seinen geschichtlichen Untersuchungen her zu ähnlichen Ergebnissen gekommen wie Segesser. Es gibt eben zwei Arten von Repräsentation: eine überlieferte und eine abstrakte. Wichtig ist es, an der neueren Schweiz die Kontinuität ihrer alten freiheitlichen Institutionen zu sehen.

Endlich folge eine geradezu klassische Stelle über das Wesen wahrer Zivilisation, welche in vollendeter Formulierung schon das zusammenfasst, wofür Gonzague de Reynold Jahrzehnte hindurch gestritten hat. „Die Zivilisation besteht nicht in der Summe der Gelehrsamkeit, welche ein Land hervorbringt, sondern in der allgemeinen Wirkung, welche die geistige Produktion auf das Bewusstsein und auf das äussere Verhalten aller Lebenskreise eines Volkes äussert. Sie ist insofern nicht gleichbedeutend mit der innern Sittlichkeit einer Nation, ebensowenig wie mit der Fähigkeit zu physischer Kraftäusserung. Die Überlegenheit militärischer Kraftäusserung ist beim Zusammenstoss zweier Völker noch keineswegs ein Kriterium höheren Zivilisationsstandes des Siegenden. Es gibt im Gegenteil eine Linie, jenseits welcher die höhere Zivilisation gegenüber frischer, wenn auch roherer Volkskraft den Vorteil verliert, und wenn jene zur Leitung der öffentlichen Angelegenheiten gelangt, wenn sie die rohen Kräfte zu kunstvoll vollendetem Mechanismus, zur grössten physischen Leistungsfähigkeit ausgestaltet, so ist dieses noch kein Beweis für die Höhe des allgemeinen Standes der Zivilisation in einem Volke. Die vollendetste Gelehrsamkeit einzelner, die allgemeinste Schulbildung der Massen bezeichnen noch nicht die Superiorität der Zivilisation, es ist diese erst dann vorhanden, wenn neben und mit der Schulbildung sich das allgemeine Bewusstsein zur Klarheit der Begriffe und zur Schönheit der Formen durchgearbeitet hat: in diesen liegt das Abbild der geistigen Kultur" [50]. Nicht, dass Segesser hier

---

50) Segesser: Studien und Glossen, Kl. Schriften, Bd. I, Bern 1877, p. 555.

der opferfreudigen und idealistischen Generation unserer Urgrossväter nur das Wort geredet hätte; nicht, dass es um überwundene Begriffe des neunzehnten Jahrhunderts ginge. Segessers Denken ist aktueller denn je. Wir können es in die Sprache unserer Zeit übertragen.

Wer sorgt in der Schweiz dafür, dass in der grossen Baukonjunktur der „Schönheit der Formen" nachgelebt wird? — Das aber setzt eine umfassende Erziehung geschichtlichen Erfassens, nicht nur der Bauformen, sondern der sichtbaren, lebendigen und geschichtlichen Landschaft voraus, wie es heute wenig geptlegt wird[51]. G. de Reynold ist auch darin bahnbrechend geworden. Mit den modernsten technischen Mitteln kann Schönes im Sinne moderner Kontinuität aufgebaut werden. — Endlich fordert die Not der Stunde ein Denken nicht allein über die Wirtschaftsgruppen, auch über die Konfessionen hinaus. Ihnen obliegt es, Klarheit in Kategorien des Verstehens und Begegnens zu schaffen, ehe es zu spät ist, unsere grossen sozialen und wirtschaftlichen Probleme in gemeinsamem christlichen Gewissen zu lösen. G. de Reynold und sein deutschschweizerischer, reformierter Freund Max Huber wussten sich ein Leben lang im Gespräch und im Brief über diese Fragen einig und verbunden[52].

Es braucht nicht besonders betont zu werden, wie alle die besprochenen Grundfiguren föderalistischen Denkens — eigentlich für das ganze europäische Geschichtsdenken und die Soziologie der europäischen Länder — von ausschlaggebender Bedeutung sind. Ja, es stellt sich die Frage, wieweit nicht endlich

---

51) Es ist an Werke zu denken wie J. Frühs Geographie der Schweiz, Bde. I—III, St. Gallen 1930—38. H. G. Wackernagel, Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde, Basel 1956, und H. Bernouilli, Die organische Erneuerung unserer Städte, Basel 1942, Richard Weiss, Häuser und Landschaften der Schweiz, Zürich 1959.

52) Cf. G. de Reynold: Max Hubert et sa pensée, Hommage et souvenir d'un ami catholique, in La Liberté, Fribourg, 9/10 janvier 1960. „Nous parlions de l'union des chrétiens comme d'une possibilité, de l'union des Eglises comme d'un but."

ein vages „Repräsentationsdenken", wie es noch mancherorts in Europa als Frucht der französischen Revolution gepflegt wird, endlich im Sinn des Genossenschaftsrechtes der Stände berichtigt werden sollte. Vielleicht nicht zuletzt auch in Frankreich selber.

Lehr-, Wehr- und *Nährstand* haben in Europa, wo die Politik eine Disziplin des *Seienden* ausmacht, ihre uneingeschränkte Macht auf die Menschen behalten: durch alle Staatsformen hindurch. Denke man dabei an die Rolle, die die Kirchen oder das Militär oder die Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände in unserm heutigen Leben *real* spielen. Diese letzteren *neuständischen* Elemente dominieren ja bereits die gesamte Politik. Wenn nur nicht der Blick auf die agrarischen Grundlagen aller staatlichen Ordnung verlorengeht, mit welchem Anliegen G. de Reynold als politischer Mahner in Erscheinung tritt.

Es soll aber hier nicht der Eindruck entstehen, es werde in dieser Arbeit einem ständestaatlichen Ideal Vorschub geleistet. Um das kann es in der heutigen Stunde gar nicht gehen. Es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Hang zu genossenschaftlicher Integration nicht nur G. de Reynold eignet und einigen katholischen Sozialphilosophen, sondern dass er tatsächlich unsere Zeit in Form immer neuer Verbände und Zwischenorganisationen zwischen dem privaten und dem öffentlichen Recht ungeheuer stark prägt. Es gilt, diesen Zug der Zeit scharf zu sehen und ihn aus geschichtlichen Verpflichtungen heraus neu zu läutern und zu härten. Alte wirkliche Genossenschaften sind bald nur noch in der Form von katholischen und reformierten Kirchengemeinden erhalten. Man bedenke, wie tief Max Huber die volkserhaltende Funktion der reformierten Kirchengemeinden erkannt hat. Bei G. de Reynold bleibt hier ein gewisses Versagen, was die katholische Komponente solcher Neubesinnung angeht. Eins aber ist sicher, dass die reformierten und katholischen Kirchengemeinden eigentlich den ganzen sozialen Fortschritt *lenken könnten*, wenn sie wollten.

Fünfter Teil

Rückbeziehungen

XIII. Gonzague de Reynold, sein geschichtlicher Hintergrund und seine Festspiele

Das Werk eines Mannes wird allein aus einem lokalhistorischen Hintergrund nicht verständlich. In jedem Fall sind die familiären und urbanen Komponenten und Traditionslinien möglichst weit zu fassen. In welchem Masse das frühere Oeuvre Reynolds im Typus des honnête homme des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts angelegt ist, bleibe hier ausser Frage. Das edelste Erbe seiner kriegführenden Vorfahren war jedenfalls eine fruchtbare Berührung mit dem französischen Geistesleben, das zeigt uns augenfällig die jahrhundertealte Familienbibliothek.

Der Herkunft nach gehört Reynold zu jenen Kreisen überlieferungstragender, deutsche und romanische Geistigkeit vereinender schweizerischer Familien, wie sie an der Schwelle der Neuzeit aus der Bauernschaft ins städtische Patriziat und in den Landadel hinaufwuchsen[1]. Mütterlicherseits ist die Geschlechter- und Traditionslinie weit in die Innerschweiz zurück verfolgbar. Dieses Erbe kann in einem einzigen erlauchten Namen heraufgerufen werden, in dem des Niklaus von Flüe, der zu den Vorfahren Reynolds gehört. Er aber nicht allein. Im dreizehnten Jahrhundert sind es Arnold von Silenen und Werner II. von Attinghausen, beides Landammänner und Gründer der Schweiz. Nicht auszulassen ist Rudolf von Erlach, der Sieger bei Laupen. Und noch viele Hauptleute: in Marignano, in Schwaderloch, bei Kappel. Bürgermeister und Land-

1) Cf. Otto Forst de Battaglia in Et. et Tém., p. 58.

ammänner sind weiter zu nennen. Und vielleicht hätte manch ein Deutschschweizer weniger die Achseln gezuckt über Reynolds „Soldatendrama": *La gloire qui chante*[2], so vornehm und so schön es in einzelnen seiner Prosen auch ist, wenn man vorher mit dem Lautsprecher ausposaunt hätte, dass es das Stück sei eines späten Nachkommen von Ludwig Pfyffer von Altishofen, dem weiland „Schweizerkönig", dem Helden des Rückzugs von Meaux (1567), der Karl IX. rettete. Fünfzehn Generationen sind bis zum Helden von Schwaderloch, neunzehn bis zu Hans Schwend, Bürgermeister von Zürich, zweiundzwanzig bis zu Arnold von Silenen und noch eine mehr bis zu Werner II. von Attinghausen verfolgbar[3]. Eine solche Ahnentafel ist aber für alte Schweizerfamilien nichts Aussergewöhnliches.

Dieser Ahnenschaft entsprechend ist Reynold nicht nur ausgezeichnet durch ein die Polaritäten versöhnendes Denken in Bildern und Gebeten, sondern auch durch ein mutiges und ritterliches, geistes-ritterliches Einstehen für eine geschichtliche und gegenwärtige Norm. Reynold ist als Dramatiker dem Festspiel nicht ausgewichen und hat selber eingelöst, was er bei der Besprechung Bodmers und des Doyen Bridel fordern zu müssen glaubte: un art noblement national[4]. Beides ist in seinem geglücktesten Fest- und Schauspiel, vor allem im zweiten, dritten und vierten Akt der neuen Fassung von *La Cité sur la Montagne* gegenwärtig, das sein schweizerisches Hauptwerk zu nennen wir kaum zögern würden, wenn es in der deutschen Schweiz eine den Compagnons de Romandie entsprechende, einsatzfreudige Spielergruppe gäbe. Es ist das dramatische Gedicht einer Republik in den Bergen in neuerer Zeit, die sich ob dem Bau einer Tunnelstrasse entzweit. Der Bürgerkrieg wird ver-

---

2) Letzte Fassung, Lausanne 1940.

3) Darüber Gaston Castella auf Grund des Stammbaums Techtermann-Traxler, was die wissenschaftliche Genealogie anbetrifft, in Hommage à G. de R., Fribourg 1941.

4) G. de Reynold, Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle, a. a. O., t. II, p. 288.

mieden. Ein Dichter, Montfort, opfert sich für das Land. Und Montfort spricht so — wie Reynold selber und wie Bruder Klaus, müssen wir hinzufügen —: „L'ordre est l'aurore de la justice; la beauté, l'orient de la vérité“ [5]. Reynolds gesamtes Denken, föderalistisch, geschichtlich, sozialphilosophisch, ist hier Dichtung geworden. Und nochmals heisst es in einem Märchenstück, von Shakespeare inspiriert, in *Caliban délivré*. Ariel spricht zu Kaliban [6]:

„Il fallait que mon esprit se revêtît de sa chair,
puisque ta chair avait revêtu son esprit —
Nous pouvons de nouveau être frères — Monte —
Voici l'échelle d'or — Le premier échelon a nom Vie —
le second a nom Travail, le troisième Souffrance,
le quatrième Pensée, le dernier, le plus haut, a nom Liberté —
Mais prends garde de ne pas mettre à l'envers l'échelle d'or,
car elle se romprait et tu retomberais
pour toujours dans ton puits...“

Damit sind wir bereits wieder aus dem nur innerschweizerischen Kreis in den abendländisch-menschlichen eingetreten, aber nicht um Unvergessliches zu vergessen. Es bewahrheitet sich hier nur wieder Reynolds Wort, wonach ein Schweizer, der einmal wirklich über Stadt und Republik hinausgesehen hat, sogleich das Ganze gewahr wird. Noch einmal hat Reynold von seinem altschweizerischen Hintergrund her, der bei ihm manchmal wie das gemeinsame Gedächtnis eines Volkes durchtönt, jenes Mittlere zwischen Familie und Volk, Einzelnem und Gesamtheit gestaltet, wie es sich in dörflicher und städtischer Gemeinde und Selbstverwaltung manifestiert. Noch einmal vereinigt er jene für unsere Zeit so typischen Gegensätze. Stadt und Land, Mensch und Welt, hintergründiges Unterirdische und überwölbende Gnade, Schwarz und Weiss lässt er an uns vorbeiziehen: und dieses Weltwappen ist zugleich die Fahne seiner Stadt, des üchtländischen Freiburg. So lässt er in seinem Spiel *Là-Haut, Le jeu du Noir et du Blanc* [7], Ge-

5) G. de Reynold, La Cité sur la Montagne, Lausanne 1941, p. 106.
6) Manuskript in der Schweizerischen Landesbibliothek zu Bern.
7) Fribourg 1955.

staltiges und Ungestaltiges auftreten. Neben dem Freiburger die Freiburgerin, deren drei Söhne — Reynold liebt natürlich die welschschweizerische Folklore —, dann le Jaloux, le Susceptible, le Paresseux, le Peureux, und am Ende der rote, gelbe, grüne und schwarze Dämon: alles muss hier mitmachen. Und so singen auch die Kinder zuletzt:

C'est le jeu du noir et du blanc,
de l'ombre et de la lumière :
pour les petits et pour les grands,
c'est le jeu du noir et du blanc
qui nous prend la vie entière.

XIV. L'Ame de Fribourg[1] *und Bruder Klaus*

Beim Nachhall des eben verklingenden Kinderchores haben wir uns an die Seele, an das erzieherische Ingenium des üchtländischen Freiburg zu erinnern, so wie es eine Wiege katholischen Denkens in der Neuzeit geworden ist, einer kirchlichen und humanistischen Bildung von den Tagen des Petrus Canisius bis zur Gründung seiner Universität, der Erfüllung eines jahrhundertealten innerschweizerischen Planes vor bald siebzig Jahren. Wir haben uns an den grössten Freiburger, den zu Unrecht vergessenen Père Grégoire zu erinnern, der sich im ersten Viertel des letzten Jahrhunderts als der grosse pädagogische Praktiker der Schweiz bewährt hat: ein leuchtendes und menschlich bewegendes Vorbild für die lebendigste Gestaltung und personale, väterliche Durchdringung des Volksschulunterrichtes. Bei den jährlichen September- und Schlussfesten mit Preisverteilungen seiner Schule in der Franziskanerkirche war immer wieder ein neuer Kinderchor zu hören, den Père Grégoire für die ihm Anbefohlenen gedichtet hatte. So erklang bei der Feier des Jahres 1815 folgender Hymnus — wir entnehmen ihn dem Werk Alexander Daguets[2] über den Père Girard

1) Cf. G. de Reynolds Schrift L'Ame de Fribourg et le Génie de Berne, a. a. O., und Fribourg et le monde, Neuchâtel 1957.

2) Paris 1896, t. I, p. 301 für das Zitat.

und seine Zeit —, einem sehr lesenswerten und lebhaften Buch, wie es für einen verehrten Lehrer nach langen Jahren nur geschrieben zu werden vermag:

Dieu, Créateur et père,
Souffrez que vos enfants
Elèvent de la terre
Leurs regards et leurs chants.
Le ciel, la terre et l'onde
Sont l'œuvre de vos mains,
Tout parle dans le monde
Du Père des humains.

Hinter Père Grégoire aber steht in weitem Abstand eine entrückte Gestalt: das Ingenium der alten Innerschweiz, ihr unfassbarer Erzieher, ihr Schutzgeist und Heiliger, der durch seine Vermittlung ein neuer Schutzpatron, ein Föderator für die Stadt Freiburg geworden ist, ein Segnender, Bruder Klaus. Und es ist vielsagend, dass St. Nicolas von jeher der Schutzheilige des Münsters von Freiburg gewesen ist.

Die Geschichte dieser Stadt war immer wieder durchdrungen von einem mystischen Patriotismus, der sich an der Gestalt des Eremiten im Ranft aufzurichten pflegte. Seine Gestalt übte eine tiefe Faszination über die Jahrhunderte. Gonzague de Reynold war davon in neuester Zeit vielleicht am stärksten berührt. Eine Zeitlang, beim Ausbruch des zweiten Weltkriegs, haben manche in seinem Buch *Grandeur de la Suisse*, in diesen geschichtlichen Meditationen und Gebeten, ebenso wie in dem Band *Prières*, einen Ausdruck gefunden für eine Kontinuität des Geistes des Seligen. Es schien damals, als sei über die Gestalt und das Gesicht des Patriziers Reynold die Erinnerung an seinen Vorfahren wie eine Erleuchtung gegangen. So vieles zum schlicht-schönen Mythos de Reynold. Wir müssen aber den geschichtlichen Weg vom Ranft nach Freiburg an Hand einiger Miniaturen der Geschichte belegen. Denn es liegt eine weite Distanz zwischen dem Stab des Einsiedlers und dem Fähnlein, der Fahnenübergabe des bisher letzten überlieferungstragenden, altschweizerischen Patriziers — wir erinnern uns an die schöne

Stelle, die er seiner Grossmutter Traxler zu Sachseln in der ersten Ausgabe von *Cités et pays suisses* gewidmet hat.

Im Jahre 1482 schickte der Rat von Freiburg an Bruder Klaus und seinen Gefährten Bruder Ulrich ein Stück weisses und ein Stück graues Tuch. Es war ein bildlicher Dank für die Vermittlung des Bruders Klaus, dem die Stadt auf eine Weise die Aufnahme in den Bund verdankte [3]. Ein gutes Jahrhundert später wurden die Betrachtungen und Gebete des seligen Bruders Klaus von Petrus Canisius in Freiburg herausgegeben [4]. In Freiburg war es die Zeit der Chronisten und Historiker, die zugleich gelehrt und sprachgewandt waren, eine Frucht des Humanismus und ein oft auch antagonistischer Vorspann für den neuen erzieherischen Geist, der mit der Gesellschaft Jesu im neuen Collège Saint-Michel einzog. Der ausgezeichnetste dieser Humanisten, Guillaume de Techtermann, war zugleich ein Jurist von Bedeutung. Er war apostolischer Notar, Landvogt, Ratsherr, Bannerträger und Kanzler. „Der Kanzler war tiefgläubig und von rührender Hingabe an den Einsiedler vom Ranft, Niklaus von Flüe, den Friedensstifter der Schweiz. Er war eine Standesperson von vollkommener Unbestechlichkeit und Haupt einer zahlreichen Familie, wovon mehrere Mitglieder hervorragende Männer wurden. Wilhelm von Techtermann ist ein vollendeter christlicher Humanist und eine der vornehmsten Persönlichkeiten der freiburgischen Geschichte“ [5]. Der zierliche Stab des Einsiedlers, oder besser gesagt, einer seiner Stäbe, in diesem Fall ein unzweifelhaft echtes Stück aus Spindelholz, ist seit Anfang des ziebzehnten Jahrhunderts in der Freiburger Patrizierfamilie de Techtermann nachgewiesen, in deren Hut er sich heute noch befindet [6].

Auf die Zeit des Jean de Montenach, dit le Turc und des Franziskaners Père Grégoire (Jean-Baptiste Girard, 1765-1850) können wir hier nicht weiter eingehen. Aber ein letztes Bei-

3) Segesser: Kl. Schriften, Bd. II, Bern 1879, p. 107.
4) Durrer: Bruder Klaus, Bd. II, p. 813 f.
5) Gaston Castella: Histoire du Canton de Fribourg, p. 284.
6) Durrer: Bruder Klaus, Bd. II, p. 1189 und Tafel XXXIV.

spiel. Es ist jetzt das Ende des neunzehnten Jahrhunderts, die Zeit des freiburgischen Staatsmannes und Mitgründers der neuen Universität, des föderalistischen Vermittlers zwischen Deutsch und Welsch, Mitglied der Union de Fribourg: Georges Python [7]. Es ist die Zeit Georges de Montenachs. „Retracer l'histoire des Montenach", schreibt Marcel de Weck in seiner behutsamen Lebenszeichnung dieses Staatsmannes, Erziehers und Schriftstellers, „c'est évoquer celle de Fribourg pendant les quatre dernièrs siècles . . . Montenach avait une foi simple, d'enfant, d'homme d'action, une foi traditionelle que la possibilité du doute n'effleurait pas . . . Son imagination l'animait ; . . . Nicolas de Flue, le P. Canisius étaient, des amis, presque des contemporains, des hommes qui avaient lutté pour les mêmes convictions que lui. Quand il déposait, à l'insu de tous, à certaines dates dans la pénombre d'un bas—côté de la cathédrale, une gerbe de fleurs sous la statue de l'eremite du Ranft, c'est qu'il se sentait tout près de lui par le cœur et par l'esprit" [8]. Diese Pietät ist auch G. de Reynold eigen.

Der Typus des christlichen Humanisten ist für die Stadt Freiburg im Üchtland repräsentativ. In Guillaume de Techtermann wird er uns zum erstenmal deutlich. Es ist bezeichnend, dass am Ende der Neuzeit ebenso wie bei ihrem Anheben, in einem Bogen die erzieherische Entwicklung dieser Stadt umfassend, derselbe Typus in Erscheinung tritt. In Gonzague de Reynold hat er bis heute seine letzte durchbildete Verkörperung gefunden. Gonzague de Reynold rückt in sein achtzigstes Lebensjahr. Er ist für einige Generationen von Schweizern ein nationaler Erzieher geworden. Er kann es heute noch und wieder sein. Und er ist innerhalb des lateinischen Sprachkreises zu einem Meister der Geschichtsschreibung gereift. Das sollten wir Deutschschweizer nicht vergessen. Sein Spätwerk kann uns eine grosse übernationale und gelehrte Erziehung sein. Es hat uns hier im Kern und im Keim beschäftigt.

---

7) Cf. Pie Philipona: Georges Python, Dijon 1927.
8) Marcel de Weck: Georges de Montenach, Dijon 1928, p. 14 und 94.

„Wo immer eine auch nur zarte Pflanze von echter Internationalität aufkommt", schreibt Johan Huizinga, „stütze sie und begiesse sie! Begiesse sie mit dem lebendigen Wasser des eignen nationalen Bewusstseins, sofern es rein ist. Sie wird um so kräftiger gedeihen"[9]. Das hat Reynold getan. Das Erregendste, für die Schweiz Bedeutsamste an ihm ist die klare Transparenz des versöhnlichen, lauteren Geistes seines Vorfahren. Seine Stimme rief so ursprünglich in dieses zwanzigste Jahrhundert hinein, dass sie in der Schweiz nie mehr vergessen werden kann.

9) Huizinga: Im Schatten von Morgen, a. a. O., p. 194/95, in der vorzüglichen Übersetzung von Werner Kägi.

Schluss

Wie ist der europäische Gedanke bei Gonzague de Reynold möglich geworden? Inwiefern ist er selber dafür beispielhaft, wie überhaupt ein Schweizer Europäer werden konnte? Was waren die Voraussetzungen?

Wir können den Katholiken Reynold nicht von dem Schweizer, aber auch nicht von dem europäischen Patrioten unterscheiden. Er lebt als gläubiger Mensch täglich in der geschichtlichen Frage, die ihm sein Land, wie das Abendland aufgeben. Seine Antworten sind mehr die geistigen Konfigurationen eines geschichtlichen Denkers als die Folgerungen eines tätigen Staatsmannes. Er lebt daher in dem abendlichen Bezug des Sehens und Denkens, des Sagens und Deutens. Insofern ist er auch christlicher Humanist.

Fassen wir de Reynold so selber als geschichtlichen Typ eines Europäers, so wird uns zugleich eindrücklich, wie sehr er verwurzelt ist in Überlieferungen, die als solche, was die Katholizität angeht, immer universal sind — andererseits aber, genealogisch, einlinig und zurückverfolgbar in sozialen Kontinuitäten. Das eine nicht ohne das andere. Die Katholizität eines schweizerischen Freiburgers ist nicht dieselbe wie eines Franzosen oder eines Iren. Gerade die Universalität der katholischen Spiritualität lässt viele Gestaltungen zu, lässt den geschichtlichen Menschentyp eines Volkes in den wertvollsten Überlieferungen durchscheinen. Und doch verbindet sie nun die verschiedenartigen Unterschiedlichen in einem gemeinsamen Bezug des Glaubens, der als solcher über allen diesen Veränderlichkeiten steht.

Ein katholischer Schweizer und Humanist ist Reynold also: wir sahen, dass sein Europäertum unmittelbar aus seiner Katholizität hervorgeht. Das ist uns wiederum merkwürdig, weil

auch für den schweizerischen weltaufgeschlossenen Protestanten dieselbe Grundvoraussetzung gilt. Nur in dem Masse, als ein solcher sich den geschichtlichen Grundfragen reformierten Denkens und Glaubens aufgeschlossen hat, wird es ihm möglich sein, eine europäische Haltung einzunehmen. Und auch dann stellt sich die Frage, ob er wirklich geschichtlich zu Rom und der Geschichte des Christentums steht, ob er allenfalls eine neue evangelische und reformierte Deutung der Katholizität beiträgt. Bei unserer Darlegung der föderalistischen Grundlagen im europäischen Denken Gonzague de Reynolds ist uns bewusst geworden, wie sehr bei einem katholischen Autor der Hintergrund der Katholizität zu würdigen ist. Diese ist nun auf ihre Weise eine europäisch-abendländische zunächst, im Zeitlichen merkwürdig überzeitlich, aber zugleich auf das Wirken in der Zeit angewiesen. Reynold hat sein geistiges Vermögen hier eingesetzt: in einem Wirken als katholischer Denker in der Zeit.

Fassen wir die einzelnen Ergebnisse unserer Untersuchungen zusammen. Der Standort des schweizerischen Kulturhistorikers Gonzague de Reynold ist zunächst innerhalb der neueren katholischen Integration seit Leo XIII. zu bestimmen. Darin hat Reynold aber von Anfang an sein schweizerisches und insbesondere freiburgisches Gepräge. Das geistige, soziale und politische Erbe der alten katholischen Orte hat seine Kontinuität bewahrt, ist aber in einer grossen Spannung, das Überlieferte zu behaupten. Es richtet sich an dem Denken des Bruders Klaus und der Konzeption der Christenheit in Matthäus Schiners Sinn wieder auf.

Durch seine Eltern hat Gonzague de Reynold ein grosses Wissen um die alte Schweiz erhalten, und er verfolgt die neuere Entwicklung seit dem Sonderbundskrieg schmerzlich. Romanisches und Germanisches begegnen und verbinden sich früh bei Gonzague de Reynold. Grossmütterlicherseits ist er selber Innerschweizer, Obwaldner, väterlicherseits Burgunder. In seinen Studienjahren, in Paris und in Freiburg im Breisgau ist ihm

dieses doppelte Erbe als ein Auftrag bewusst geworden. Seine erste schöpferische Arbeit galt denn auch dem schweizerischen Schrifttum im achtzehnten Jahrhundert, seinen deutschen und welschen Vertretern. Zugleich ist aber eine europäische Perspektive gegeben, deren Voraussetzungen immer das alte Wissen um die föderativen Gegebenheiten schweizerischer Geschichte bildet. Dieses ist denn auch ein kraftvoller Ansatz zu einer vaterländischen Wirksamkeit durch Jahrzehnte hindurch. Ein erstes Mal hat Gonzague de Reynold den Föderalismus an der Geschichte überprüft in der *Histoire littéraire de la Suisse au XVIII^e siècle*. Ein erstes Mal ist er hier auch zur europäischen Geistesgeschichte durchgestossen.

Das nächste Wort hatte aber der Dichter und Denker de Reynold, der in seinen *Cités et pays suisses* zum reinen Sehen und Anschauen zurückkam und eine bereits erprobte föderalistische Gesinnung in künstlerischem und geschichtlichem Beschreiben bewahrte. In der Vielgestalt der Schweiz enthüllte sich ihm zum erstenmal Europa, mit einem bäuerlichen, aber auch städtischen, römischen und griechischen Gesicht. Hier fuhr der Historiker dann weiter als Denker, in dem Bereich der geschichtlichen Erörterungen die Erfahrung des Dichters bis auf den Grund ausschöpfend: wie man einer Quelle auf den Boden schaut. In der Schweiz spiegelte sich ihm immer stärker Europa: die schweizerische Geschichte erhielt erst in diesem grösseren Ganzen Kontur und Sinn. Wo der Geschichtsschreiber aber sich bescheiden musste vor dem fordernden, ins Heutige wirkenden Auftrag seiner geschichtlichen Erfahrung, da half der Denker und Deuter allein weiter. In fast unübersehbar vielen Vorträgen und Schriften legte er den schon dreifach bewährten und geprüften Föderalismus dar.

Gilt Constantin Frantz als der deutsche und protestantische Klassiker des Föderalismus, so ist Gonzague de Reynold als Welschschweizer der vornehmste romanische und katholische porte-parole desselben. Er hat den Föderalismus in seinen denkwürdigsten Fragen und Figurationen allgemein dargelegt,

immer in inniger Verbindung mit der katholischen Sozialphilosophie und der geschichtlichen Realität der Schweizer Geschichte. Diese „föderalistischen Leitgedanken" sind zugleich Reynolds erster hochbedeutender Beitrag zum europäischen Gedanken als solchem. Sie hatten in sich schon die denkbar aufgeschlossenste historische Dimension. Seine föderalistischen Leitgedanken sagten im Grunde auch dem Heutigen, dass er immer noch der „Freie" des Mittelalters, des Saint-Empire romain-germanique sei.

Das führt uns auf den zweiten Hauptbeitrag Reynolds zum europäischen Gedanken. Er hat schon in *Cités et pays suisses* den „Reichsaspekt" beleuchtet, das will heissen die geschichtliche Atmosphäre, in der Europa überhaupt erst es selber geworden ist. Reynold steht so in einer zentralen literarischen Tradition, die ihn neben Goethe, Stifter, Gottfried Keller und C. F. Meyer als seltenen romanischen Vertreter des „Reichsaspekts" würdigen lässt. Der Verfasser von *Formation de l'Europe*, insbesondere der Meister des fünften Bandes *Le monde barbare et sa fusion avec le monde antique* hat in dessen zweitem Halbband *Les Germains* sich als einen überlegenen Deuter der geschichtlichen Wirklichkeit und europäischen Notwendigkeit des Sacrum Imperium erwiesen. Auch in den gewichtigsten europäischen Hauptträgern dieses reichsmetaphysischen Denkens erscheint die grosse theologisch-philosophisch-historische Grundkonzeption der „Reichsmetaphysik" auf augustinischem Hintergrund, wie etwa bei James Bryce, Friedrich von Hügel und Leopold Ziegler. Hier konnten wir aber Reynolds Verdienst nicht weiterverfolgen, weil wir den Reichsaspekt in seiner primären schweizerischen und föderalistischen, auch dichterischen Gestalt in *Cités et pays suisses* zu betrachten hatten.

Die föderalistischen Leitgedanken zeigten uns, dass die Kontinuität der Geschichte eine Sache des Gewissens und der Selbstverantwortung der Einzelnen wie der Völker ist: eben so überliefert die Geschichte sich selber. Andererseits ist diese

Kontinuität gleichsam eine heilsgeschichtliche: innerhalb der Katholizität der evangelischen Menschwerdung. Geschichtlich konstruktiv wird immer der föderalistische Historiker vorgehen müssen, der die umfassenden Fragen — die historische nach dem Wie, die philosophische nach dem Warum — beantworten will, ja mehr: sie beide auf einen Punkt gleichsam ausserhalb der Geschichte, in Vicos und Pascals Sinn führt. Das Bekenntnis zu einer „organischen Sozialethik" setzt endlich immer eine spontane, wirklichkeitsoffene, menschliche Schwingung voraus. Der Föderalist ist jedoch kein „Konservativer". Die bleibenden Fragen der Gesellschaft stellt er neu, er sucht sie aus der Geschichte zu beantworten. Darum hat der Föderalist ein umfassendes geschichtliches Interesse. Er kann, wofür Reynold ein leuchtendes Beispiel ist, geradezu zum „Geschichtsschreiber der europäischen Frühgeschichte" werden, weil er die Ursprünge der sozialen und politischen Ordnung erforschen muss, um das Heute in seiner Konsequenz verstehen zu können. Wenn der Heutige etwas bang vor den Fragen der Individualität und Soziabilität steht, so kann der föderalistische Geschichtsschreiber auf Altar und Grab, auf fast vorgeschichtliche Rechte des gesellschaftlichen Zusammenschlusses hinweisen. Hier ist die Wurzel des Föderalismus, der zwischen Familie und Nation die Zwischenstufe bildet. Der Föderalismus ist überdies eine wesentliche Form des christlichen Staates.

Endlich lässt sich ja die „Philosophie des Föderalismus", die Reynold aus der schweizerischen Geschichte gewonnen hat, auf ein christliches Gottes- und Menschenbild zurückführen. Individuum und Person, diese Grundbegriffe katholischen Denkens, verbindet das bonum commune, das Gemeinwohl. In den Landesgemeinden ist das alte Genossenschaftsrecht im christlichen und „eidgenössischen" Sinn neu verstanden worden: als Gemeinwohl. Dieses soll dem Menschen die Möglichkeit geben, seine gemeinschaftlichen Bedürfnisse zu verwirklichen, aber zugleich seine vereidigte Verpflichtung den Mitmenschen und Gott gegenüber zu vollziehen, um sich durchs

Irdische hin dem Höchsten zu öffnen. Die Zivilisation, oder besser die civiltà, wird dabei als die irdische Form des bonum commune angesehen: sie soll aus einer Harmonie der Haupteigenschaften des Menschen hervorgehen. Empfindung, Handeln, Vernunft, Leib und Transzendenz des Glaubens müssen sich erst im Menschen vereinigen und ergänzen, bis er aufbauen und sich bewähren kann. Die Weise von Reynolds Aufrufen ist ein christlicher Heroismus, ein gesteigerter christlicher Humanismus.

Die alte Form der Repräsentation sieht Reynold in den genossenschaftlichen Rechten, die aus Familien, Ständen, und aus Zünften im Mittelalter hervorgegangen sind. Gerade von daher tadelt Reynold manches an der neueren Schweiz, weil sie die Freiheit abstrakter aufgefasst hat. Will der moderne Korporationsgedanke an die früheren organischen und sozialen, freiheitlichen Institutionen anknüpfen, so vertritt ihn auch Reynold. Er hat dabei ein Anliegen im Auge, das auch das der „sozialen Päpste" gewesen ist, etwa eines Pius XI. Das Subsidiaritätsprinzip, von dem die gesamte neuere katholische Sozialphilosophie „föderalistisch" durchdrungen ist, hängt eng zusammen mit dem Prinzip der Solidarität. Hier hat Pius XII. auf die Verwaltungsgerichtsbarkeit hingewiesen als ein Mittel zur Gewährleistung. Es ist interessant, die Verwaltungsgerichtsbarkeit sowohl von höchster katholischer Seite wie von bewährtester freisinniger vertreten zu sehen. Reynold, der den modernen Begriff der parlamentarischen Repräsentation so kritisch beleuchtet hat, findet sich im Bund mit Anton Philipp von Segesser, der die Freiheit nur in freiheitlichen und geschichtlichen Institutionen würdigen und anerkennen konnte, und mit Fritz Fleiner, der die schweizerische Bundesversammlung als eidgenössisches Staatsorgan, nicht als Stellvertretung, charakterisiert, damit bewusst und nachdrücklich an das Genossenschaftsrecht anknüpfend. Bei allem aber, und das ist wohl der Inbegriff jeder föderalistischen Staatslehre, müssen wir uns hüten vor dem „vollendeten Mechanismus eines Staatsapparates".

„Unifier n'est jamais unir", hat Gonzague de Reynold immer wieder gesagt. Und A. Ph. von Segesser sprach aus tiefster Überzeugung des vergangenen Jahrhunderts von der Klarheit der Begriffe und der Schönheit der Formen als den Zielen der Erziehung eines Volkes.

Der grossartige genealogische Hintergrund Gonzague de Reynolds macht es auch verständlich, dass er sich, so sehr in der alten Schweiz beheimatet, auch dem Festspiel widmete, um hier volkstümlich zu wirken. Hier wird es uns aber auch deutlich, wie universal die Sicht eines Schweizers werden kann, der einmal wirklich über Stadt und Land hinausgesehen hat und dann sich wieder auf seinen Ursprung besinnt. Einige Dramen Reynolds sind europäisch in dem Sinn, dass sie Grundfiguren europäischen Lebens, föderalistischer Gesinnung und Gesittung bildlich darstellen. Reynold ist Erzieher: er steht in einer merkwürdigen erzieherischen Ausstrahlung seiner Vaterstadt. Wir konnten ja den Chor eines Reynoldschen Dramas unmittelbar einer Strophe des Père Girard folgen lassen. Reynold ist ein gläubiger Mann. Bruder Klaus, sein mütterlicher Vorfahr, lebt in seinem Gewissen. Der Patrizier de Reynold steht so in der überlieferten Pietät seiner Vaterstadt zum Heiligen im Ranft. Zu ihm als dem eidgenössischen Konföderator hat Reynold in allen Fragen der schweizerischen wie der europäischen Geschichte immer wieder aufgeschaut. Als Humanist, Künstler, Historiker und Dichter hat Reynold das geistige Erbe seines erlauchten Vorfahren gewahrt.

G. de Reynold legt uns nahe, zu sagen, dass eine humanistische Erziehung im weiteren Sinne föderalistisch sein müsste: von einer Neubelebung föderalistischen Denkens und föderalistischer Familien-Subsidiarität alt verwurzelter und auch neu zur *Ehrbarkeit* aufsteigender Land- und Stadtfamilien Europas auszugehen hätte. Um endlich wieder die natürlichen — mit Constantin Frantz zu sprechen — Grundlagen des Staates, auch ihre soziologischen ins Auge zu fassen. Es kann gerade von daher, von der zähen Verwurzelung vieler schweizerischer

Familien in ihrem Heimatdorfe oder in ihrer Heimatstadt her, jenes Wort neu verstanden werden, wonach die Schweiz nicht nur einen Staatsgedanken für uns, sondern auch für Europa darstellt. Es kam dem Verfasser zugut, dass der ehrwürdige juristische Mentor dieser Arbeit und Freund G. de Reynolds, Herr Prof. Max Huber-Escher immer wieder mit Verehrung von seinem Lehrer Otto von Gierke sprach. Die Werke G. de Reynolds und Max Hubers legen folgende Formulierung nahe, wenn es im Anschluss an diese Studie darum geht, eine neue geschichtliche Betrachtungsweise zu eröffnen, zu der der Zürcher wie der Freiburger Föderalist uns anregten.

Ist nicht die Geschichte ein Wirktuch des Lebens von Geschlechtern, die in ihrer unabsehbaren Reihe und wechselseitigen Verbindung nicht nur den Erlebnisbereich eines kollektiv Unbewussten aufbewahren, sondern auch die Verwandtschaften der Schicksalsläufe, ihre ewige Aufgabe, gleichsam nicht ein jüngstes, aber vorläufiges Gericht von Individuationen und Personen? Sind diese nicht aneinander gebunden mit Fluch und Segen? Und liegt die Verantwortung für den „Einzelnen" nicht im Schosse grosser Familien-Subsidiaritäten und gleichsam eines „Familien-Diakonats"?

Um die Möglichkeiten, um das Vorbild einer nationalen und übernationalen Erziehung schweizerischen Geistes in seiner ganzen Geschichtlichkeit ist es uns in dieser Arbeit gegangen. Was für Folgerungen dürfen wir aus ihr ziehen? Dass diese Erziehung eine vor allem geschichtliche und überkonfessionelle ist. Das will heissen: von den heutigen Reformierten muss verlangt werden, auch die Geschichte der katholischen Schweiz lebendig zu erfassen. Umgekehrt soll auch der heutige Katholik die protestantische Geschichte der Schweiz in ihrer realen Bedeutung zu würdigen und zu schätzen wissen. Huldrych Zwingli muss heute neben und mit Matthäus Schiner gesehen werden, ja sogar in seinem erzieherischen Kontrast zu Petrus Canisius. Die ganze Geschichte der protestantischen Kantone muss in ein neues Licht und Verhältnis zum alteidgenössischen

Geist gebracht werden, wie er einst Niklaus von Flüe beseelte.

Es muss uns heute bewusst werden, dass die Welt Zwinglis, dass die Welt Schiners eine europäische von weitestem Ausmass ist, ja, dass es am Ende die eine, dieselbe christliche ist. Wenn die Geschichte der Schweiz in den letzten Jahrhunderten nur möglich gewesen ist auf dem einmal gegebenen Antagonismus reformierter und katholischer Orte, so besteht eine ähnliche Polarität unter den Nationen Europas. Aus ihrer inneren Spannung hat die schweizerische Eidgenossenschaft längst die politische Konsequenz ihres Bundesstaates vollzogen. Europa hat sich auf dem tragenden Grund seines eigenen magnetischen Feldes immer noch nicht als geeint und ganz erheben können. Seine Konsequenz zum Staatenbund und zum Bundesstaat steht noch aus.

Heute, angesichts eines Zurücktretens jener alten konfessionellen Gegensätze in eine gefährliche, weil nicht mehr bedachte, rein gefühlsmässige Latenz, muss zur Bewältigung der grossen sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben der Zeit eine Neubesinnung über die Prinzipien föderalistischer Geschichte und Politik mit frischem Wind einsetzen. Dies ist für die Schweiz wie für Europa von grösster Dringlichkeit. Nur in dem Masse aber, als es gelingt, die Jugend in dieses grosse geschichtliche Spannungsfeld einzuführen: ihr das gemeinsame Anliegen katholischer wie protestantischer Soziallehre darzulegen, darüber hinaus ihr das gemeinsame evangelisch-katholische Anliegen der Christenheit überhaupt nahezubringen, wird für die Zukunft wirklich etwas getan. Die Zukunft eines sogenannten geeinten Europas verlangt eine neue umfassende föderalistische und geschichtliche Erziehung. In ihrer Tiefe erscheint sie als die dringlichste gemeinsame Aufgabe der Konfessionen.

Nur in dem Masse, als hier wirklich neue erzieherische Prinzipien gemeinsam verwirklicht werden[1] — vielleicht in

---

1) Leopold Ziegler, Magna Charta einer Schule, Darmstadt 1928. Das Buch wurde seinerzeit Kurt Hahn gewidmet und enthält ganz neue, über-

grossen evangelischen und katholischen Internaten, wo überzeugteste Lehrende beider Konfessionen miteinander vereint wirkten —, wird die Stunde vorbereitet, in der von einer europäischen „CDU" ernsthaft die Rede sein kann. In manchem scheint diese Frage allerdings auch für die schweizerischen Verhältnisse noch verfrüht[2]. Fassen wir zusammen.

Eine europäische „Christlich Demokratische Union", so schwierig sie schon in einem so im Kern Europas gelegenen Land wie der Schweiz zu verwirklichen ist, setzt eine ganz neue nationale und übernationale, und darüber hinaus evangelisch-katholische Erziehung im Sinn einer gemeinsamen und bereinigten abendländischen und christlichen Überlieferung[3] voraus. Erst auf dieser Grundlage könnte es zu neuen Koordinationen zwischen den freisinnigen und christlich-sozialen Gruppen kommen. Es liegt auf der Hand, wie wichtig das alles nicht nur für die Entwicklung der Schweiz, sondern Mitteleuropas und Europas überhaupt ist. Nur die Gemeinsamkeit evangelisch-katholischer, politischer Bruderschaften vermöchte in fernerer Zukunft jene Impulse zu geben, die das gesamte wirtschaftlich und sozial umgeschichtete und differenzierte Leben genügend durchwirkten. Das alles setzt aber eine Wiederbelebung des föderalistischen, genossenschaftlichen Denkens voraus, die nicht von heute kommt, und die nur in der Macht der Geschichte und der in ihr wirksamen Allmacht des Höchsten liegt.

---

lieferungsgemässe Gesichtspunkte, didaktische und methodische, die leider bis heute nicht verwirklicht wurden.

2) Cf. G. Leporis und Ph. Etters Reden in Luzern im Herbst 1959 und die Replik von Bundesrat Max Petitpierre am freisinnigen Parteitag in Baden. F. T. Wahlen hat am Parteitag der BGB in Langenthal am 3. 10. 1959 ebenfalls Stellung bezogen.

3) Cf. Leopold Zieglers theologisch-philosophisches Spätwerk, Überlieferung, München 1948, und Menschwerdung, Bde. I und II, Olten 1948, seit dem Alterswerke Schellings der einzige souveräne Versuch und die Vorbereitung zu einem nicht nur ökumenischen, sondern in gewissem Sinne konziliären Gespräch zwischen den beiden Konfessionen, und das mit dem Hinblick auch auf die ausserchristlichen Überlieferungen.

Augustinus-Verein
Zürich